PABLO MARIMÁN / SERGIO CANIUQUEO / JOSÉ MILLALÉN / RODRIGO LEVIL

¡...Escucha, winka...!

Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro

La sociedad chilena redescubre, en medio del conflicto y el dolor, su ancestral rostro mapuche, así como la porfiada resistencia de ese pueblo a renunciar a su propia identidad en aras de una integración impuesta desde el Estado o la institucionalidad *winka*. Prueba de ello es el protagonismo adquirido durante la última década por el movimiento mapuche, revirtiendo la tónica de desmovilización que ha primado entre tantos otros actores colectivos tras el término de la Dictadura. En este texto, tres historiadores y un sociólogo mapuche presentan su visión sobre los principales hitos y debates que atraviesan la historia de su pueblo, desde el primer poblamiento del territorio hasta las luchas actuales. Modifican así numerosas nociones y cronologías convencionales, e interpelan a la sociedad *winka* sobre el trato que ella ha prodigado al mapuche, invitándola a imaginar un futuro construido sobre una base de mayor reciprocidad y respeto a la diferencia étnica y cultural.

Julio Pinto


9 789562 828512



PABLO MARIMÁN / SERGIO CANIUQUEO / JOSÉ MILLALÉN / RODRIGO LEVIL

¡...ESCUCHA, WINKA...!

historia

LOM ediciones



historia

¡...Escucha, winka...!

Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro

PABLO MARIMÁN
SERGIO CANIUQUEO
JOSÉ MILLALÉN
RODRIGO LEVIL

LOM ediciones

Marimán Quemenado, Pablo
Escucha Winka [texto impreso] / Pablo Marimán Quemenado; Sergio Caniqueo Huicapan; Rodrigo Levil Chicahual; José Millalel . — 1ª ed. — Santiago: LOM Ediciones, 2006.
282 p.: 16x21 cm.- (Colección Ciencias Humanas)

R.P.I.: 157.883
ISBN : 956-282-851-4

1. Historia de Chile I. Título. II. Serie.

Dewey : 983 .— cdd 21
Cutter : M337e

Fuente: Agencia Catalográfica Chilena

JOSÉ MILLALÉN PAILLAL, PABLO MARIMÁN QUEMENADO,
SERGIO CANIUQUEO HUIRCAPÁN, RODRIGO LEVIL CHICAHUAL

¡...Escucha, winka...!

Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro



Pablo Marimán Quemenado

(1967) Profesor de Historia y actualmente –becado por la Fundación Ford– cursa el Doctorado en Etnohistoria en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Ha sido docente e investigador del Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen (1994-2004) y del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera (1995-2002), ambos de Temuco. Ha indagado en temáticas de educación, organización, territorialidad y gobernabilidad mapuche, las que ha dado a conocer en cursos y publicaciones. Ha integrado (1983-2006) las organizaciones Admapu, We Kintun y la Coordinación de Organizaciones e Identidades Territoriales Mapuche.

Sergio Caniuqueo Huircapán

(1976) Nacido en Temuco. Profesor de Historia y Geografía, ha desempeñado docencia en liceos rurales de la IX Región. Ha desarrollado consultorías y capacitaciones en organizaciones y comunidades mapuche en diversos cursos y temas orientados a Historia Mapuche, Derechos Indígenas y Planificación Territorial, con investigaciones y publicaciones en educación, territorialidad e historia. Ex bajista del grupo de Rock mapuche Pirulonko (1997-98). Vinculado al Centro de Desarrollo sociocultural de Temuco (2004-2006). Actualmente trabaja en el Centro de Medicina mapuche perteneciente al Complejo de Salud Intercultural de Nueva Imperial. Ha integrado las organizaciones We kintun y la Coordinación de Organizaciones Identidades Territoriales Mapuche.

José Millalén Paillal

(1969) Profesor de Historia y Geografía, actualmente –becado por la Fundación Ford– cursa el Programa de Magister de Historia Mención Etnohistoria en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Ha sido profesional de apoyo en la implementación de experiencias de Educación Intercultural Bilingüe en escuelas rurales de la Novena Región (Fundecam 2003-2005). Ha reflexionado sobre temas como cosmovisión e historia y cultura mapuche, dándolas a conocer en cursos y talleres, (1985- 2006). Ha integrado las organizaciones e instancias mapuche Admapu, Corporación Xeg Xeg, We Kintun, y la Coordinación de Organizaciones e Identidades Territoriales Mapuche.

Rodrigo Levil Chicahual

(1974) Sociólogo. Ha trabajado en temas relativos al desarrollo social y la historia mapuche. Ha estado vinculado al Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen; ha participado (1992-2006) en la Agrupación de Estudiantes Mapuche We Kintun y en la Asociación Wajontu Choll choll Mapu, instancia adscrita a la Coordinación de Organizaciones e Identidades Culturales Mapuche. Actualmente forma parte de Wallmapuwen, instancia organizativa que aspira a convertirse en un partido político mapuche.

LOM PALABRA DE LA LENGUA YÁMANA QUE SIGNIFICA SOL

Primera edición, 2006
I.S.B.N: 956-282-851-4

Registro de Propiedad Intelectual Nº: 157.883

Imagen Portada: Fotografía de Claudio Pérez

Diseño, Composición y Diagramación:
Editorial LOM. Concha y Toro 23, Santiago
Fono: (56-2) 688 52 73 Fax: (56-2) 696 63 88

Impreso en los talleres de LOM
Miguel de Atero 2888, Quinta Normal
Fono: 7744350 / 7863568
web: www.lom.cl
e-mail: lom@lom.cl

Impreso en Santiago de Chile.

Taiñ pu fütakeche feypikey: "akulu ta winka fillke zugu mew ta gankaupay. Genkaupay mapu mew, kimünmu kütu genkawpay, kisu egün müten tañi kimün fali". Fey anta az mogen? Küme zugu anta küpalkey feichi rakizuam? Kom kimnieiñ tañi felenoafel ta zugu.

Feley, amupe may tvfachi chillka taiñ kvme kimuwal ka tañi epuñpüle falintuwal.

Dicen nuestros abuelos y abuelas: "Cuando llegaron los winkas, quisieron adueñarse de todo. De nuestras tierras, hasta de nuestro conocimiento quisieron adueñarse. En adelante solo su conocimiento fue válido". ¿Es esta una buena forma de vivir? ¿Traerá acaso dicho pensamiento buena y sana convivencia? Hemos visto y estamos viendo que no.

Vaya pues este libro para conocernos mejor y valorarnos recíprocamente desde la diversidad y particularidad que nos han sido negadas.

Agradecimientos

Todo libro tiene una historia; sin embargo, en los libros de historia esto por lo general se obvia. *¡...Escucha, winka...!* fue una invitación de LOM ediciones, la cual nació producto del interés del comité editorial por saber cómo historiadores mapuche conciben su propia historia. La invitación la formalizó Julio Pinto, como responsable de la línea de Historia de la editorial, a Pablo Marimán, quien a su vez contactó al resto de los coautores. A ello siguió un proceso de conversación, investigación y discusión con la casa editorial, los autores, personas críticas y grupo de amigos y familia en dos años.

La conversación con la editorial reveló que era posible que el otro (*winka*) adoptase posiciones de flexibilidad pese a no estar de acuerdo, en algunos puntos, con lo que los autores plantean en este texto. Prefirieron escuchar y dejar que el texto fluyera. Este es un libro por encargo, por lo cual la editorial nos brindó un modesto apoyo financiero y bibliográfico, lo que para investigadores sin recursos fue vital.

Los autores se involucraron en un proceso de deconstrucción de discurso y cambio sus emisores. Hasta antes del libro la mayoría de los autores habíamos desarrollado actividades políticas y direccionado conocimientos hacia los propios mapuche, a partir de capacitaciones, asumiendo liderazgos y participando con análisis en distintas instancias del movimiento mapuche. El cambio fue orientarse a hablar con los *winkas* acerca de nuestra historia. La confección del libro involucró una serie de discusiones en las que hubo acuerdos y desacuerdos que nos han fortalecido, independientemente de la amistad y cercanía política que manteníamos.

En cuanto a las personas que nos apoyaron y nos brindaron comentarios, debemos destacar a Pedro Marimán, quien en muchos momentos nos ayudó a aterrizar nuestras ideas. La mayoría de nuestras discusiones se dieron en la sede del CEDEM Liwen, el que también nos aportó con material bibliográfico.

Agradecemos las conversaciones y reflexiones de las que participamos en reuniones de la Coordinación de Organizaciones e Identidades Culturales Mapuche, que de manera indirecta y en muchos casos sin darnos cuenta han iluminado el camino reflexivo que ha tenido esta obra. En especial va nuestro agradecimiento a Adolfo Millabur, Francisco Caquilpán, Jorge Hueque, Audiel Millapi, Juan Painemal, Galvarino y Alfonso Raiman, entre tantos, con los cuales compartimos acuerdos y desacuerdos, pero nos termina uniendo nuestra lucha como pueblo.

Pablo Marimán agradece a Juan Painemal Huaiquinao, quien escuchó y compartió nuestras conversaciones. A Jessica Sandoval por su colaboración en la lectura de los borradores y en la preedición del texto.

Sergio Caniuqueo agradece a Sandra Fuentealba, por sus estimulantes conversaciones acerca de este trabajo; a Alywen Caniuqueo, quien es luz y guía para seguir construyendo historia; a don Sergio Caniuqueo Huilimán y doña Erika Huircapán, quienes aportaron (*kimun*) conocimientos, *gulam* (orientación) y por su *poyen* (cariño). Agradece a Ernesto Huenchulaf por su amistad, *kimun* y *gulam*; a Patricia Huenuqueo por su amistad, apoyo y reflexiones, y a Fabien Le Boniec, por su amistad y quien leyó e hizo críticas a nuestro trabajo, del cual nos hacemos exclusivamente responsables. A Leonardo León, quien ha apoyado nuestro quehacer investigativo con amistad, recursos y reflexiones cargadas de polémica. A Roberto Morales, quien ha sido un incondicional amigo de la causa mapuche, siempre con una postura crítica, y quien nos ha apoyado con sus reflexiones y amistad.

José Millalén agradece a don Ernesto Millalén y Florinda Paillal, portadora silenciosa del *kimün* y secretos de nuestros *kuyfikeche* (antepasados). A Claudia por su compañía y permanente aliento en este trabajo que hoy está viendo la luz. A Pilmayken y Aylin, estímulos permanentes de lo que hacemos.

Rodrigo Levil agradece a sus padres Pascual Levil Alchao y Felicinda Chicahual Paillao, y a sus hermanas Ximena y Gloria. Dedico este trabajo a ellos y a todos y todas quienes han luchado sinceramente por construir un futuro mejor para nuestro pueblo.

Nota de advertencia

Es probable que personas mapuche y *winkas* se pregunten ¿por qué este libro no se llamó solamente Ensayos sobre la Historia Nacional Mapuche? Es probable que alguien piense que este libro es la continuación del "Recado Confidencial" de Elicura Chihuailaf, aunque con un lenguaje menos diplomático. Para muchos, es llamativo que historiadores mapuche, cuyo pueblo lleva miles de años en este territorio, en este primer ensayo sobre historia nacional mapuche interpelen al *winka*, pensando que el contacto mapuche-*winka* tiene cerca de 500 años. Es más, se podría plantear que si José Bengoa, supuesto proindigenista, tituló sin tapujos su libro *Historia del Pueblo Mapuche*, por qué historiadores de este pueblo no lo plantean del mismo modo.

Hablar de una Historia Mapuche no tiene relación con describir o analizar los hechos del pasado que conciernen al desarrollo de nuestro pueblo, pues esa sería una historia de *"lo mapuche"* en términos de objeto de estudio, lo cual sería reproducir una lógica colonialista a través de un texto escrito. Tampoco se convierte en Historia Mapuche por apoyar políticamente las demandas y reivindicaciones políticas. Hablar de Historia Mapuche no se relaciona, incluso, con que sus autores sean mapuche o sean militantes del movimiento político. Ni utilizar fuentes orales. Ni siquiera por plantear una postura crítica frente a las relaciones colonialistas *winkas*.

Historia Mapuche significa retomar nuestro pasado bajo nuestra propia epistemología y construir nuevos conocimientos a partir de nuestra cultura. Este texto es una de las posibilidades existentes, no la exclusiva. Una Historia involucra analizar cómo se construye conocimiento desde lo mapuche, establecer los puntos de convergencia y de antagonismos con otras formas de conocimiento, estudiar la construcción de conceptos y la operacionalización de éstos, al mismo tiempo que se hace la relación lengua (*mapuzungun*) y construcción de conocimiento. Fuera de ello, implica analizar los espacios en los cuales se construyen conocimientos, sean físicos y sociales, así como las metodologías y técnicas utilizadas desde la cultura para transmitir contenidos y validarlos. Si bien este libro intenta –modestamente y con limitaciones– desarrollar algunos aspectos de los antes nombrados, solo la acción de historiadores mapuche que se atrevan a desarrollar más investigaciones podrá construir una Historia Mapuche más autónoma e independiente de la historiografía nacionalista chilena,

que vemos en la actualidad cómo trata de replantearse los temas de nación a como quedaron interrumpidos al momento del golpe o bien de una manera "moderna", pero excluyendo o subordinando mañosamente (anticientíficamente) el tema "indígena" y alejándose de una discusión seria de cómo plurinacionalizar la diversidad existente.

¡...Escucha, winka...! es un grito de colonizados hacia otros colonizados, y al mismo tiempo, al colonizador, con el fin de volver a escribir la Historia para situar en ella a una de sus voces menos escuchadas. En términos interétnicos, es adentrarnos a evaluar la dominación, vía coaptación, violencia coercitiva y simbólica. La revisión de *lo winka* tiene un sentido al establecer cómo nos hemos conducido y planteamos el futuro para decidir qué tipo de sociedad queremos formar. En este sentido, *lo winka* deja de ser el Estado Nación para extender la responsabilidad a los individuos (la sociedad civil), esperando que de manera colectiva puedan expresar sus sentimientos y propuestas políticas. El Estado bajo *lo winka* debe sufrir una transformación que dé cuenta de los tipos de sociedades y personas que queremos que se desarrollen a futuro. Nosotros los mapuche tenemos el desafío de seguir levantando propuestas para liberarnos del colonialismo *winka*, reforzándonos como sociedad y abriendo espacios para lograr un nuevo entendimiento basado en aspectos éticos de respeto y tolerancia, así como con justicia y reparo de lo que se nos adeuda.

Los Autores

Introducción

Política y conocimiento

En un seminario sobre educación e interculturalidad organizado por el colegio Verbo Divino en Santiago, se invitó a José Bengoa para hablar sobre la historia del *pueblo Mapuche*. En ese tiempo (3 de enero de 2003) la política del "garrote" acababa de descabezar a una de las organizaciones más activas del movimiento, la *Coordinadora Arauko-Malleko*, a través de un trabajo de inteligencia policial denominado "operación paciencia" que coordinaba el subsecretario de gobierno Correa Sutil. Luego de terminada la charla, un profesor expresó que ahora le quedaba claro por qué los *Mapuche* hablaban de *recuperación*, a lo que el expositor señaló que había que precisar ese concepto, pues lo que verdaderamente reivindicaban las comunidades eran las tierras que les había dejado el Estado a través del proceso de *radicación indígena* (1884-1930). Esta dudosa respuesta de una de las insignias del indigenismo criollo no estaba fundada en el desconocimiento del pasado, sino en una posición de interés -muy en sintonía con el gobierno- que trata de legitimar el paradigma de integración indígena empleado por el Estado, sin involucrar a éste en el origen, desarrollo y reproducción de las desigualdades en que vive la sociedad *Mapuche*.

Bengoa, por ese mismo tiempo, junto a una pléyade de investigadores y académicos chilenos, se encontraba trabajando al interior de una comisión de gobierno que el Presidente Lagos conformó en el contexto de una política de diálogo con el nombre de Nuevo Trato y Verdad Histórica. Él estaba a cargo de la subcomisión de historia. En sus argumentos, para éste y para otros historiadores chilenos, las tierras sobre las cuales el Estado podría contraer una deuda con los *mapuche* son solo aquellas que dejó el proceso de radicación a través de la entrega de títulos de merced. Es decir, si los *Mapuche* en el *Gulumapu* (Chile) quedamos con 500 mil hectáreas (el 5% de los 10 millones de hectáreas que se nos reconocieron en los *parlamentos*) perdiendo posteriormente 200 mil (40%) por la aplicación de las leyes indígenas de división de comunidades (1930-1990), entonces ESTA SERÍA LA DEUDA OFICIAL A RECONOCER POR EL ESTADO, con el aval intelectual de quienes prestan su nombre natural e institucional, a veces desinteresadamente. El 95% restante es parte del paisaje jurídico que se embolsaron los fundos, el mismo Estado, los colonos (chilenos y extranjeros), y que se nos quiere hacer ver -por acuerdo entre los que saben y los que mandan- que siempre fue así.

Indagando cómo pueden convencerse de esto, captamos que entre sus argumentos subyace la idea de que la radicación se hizo sobre la tierra pareja o aquella que podía ser utilizada económicamente para ganadería o agricultura, por lo que los porcentajes que manejamos de lo que se nos reconoció en propiedad se relativizan (y se entienden las "bondades" del legislador de la época al dejarnos con porcentajes de tierra "reales" para nuestra mantención). Entonces los espacios correspondientes a montañas, pampas, estepas, litorales u otros lugares que no tuvieran poblamiento permanente ni uso periódico, no tenían soberanos o mejor dicho no nos pertenecían. Este argumento "las tierras son de quienes las hacen productivas y no exclusivamente de quienes las ocupan" se parece mucho al que usara en el *Puelmapu* el coronel Mancilla en *Leufuko* en 1869 al responder al *lonko Pangexür gürü* sobre por qué se habían pasado del límite del río cuarto. Estos indigenistas y otros investigadores parten del supuesto de que los *Mapuche* no tuvimos sentido de la soberanía territorial, ni tenemos memoria... pero ahí están las FUENTES, y en muchas de ellas aparecen los *lonko*, como *Magiñ Wenu* a mitad del siglo XIX, recordándoles a las autoridades chilenas de la época que la frontera que había que respetar era el río *Biobio*, de acuerdo al *parlamento* de Negrete del año 1803. Pero por lo visto las fuentes son naipes en un juego sucio donde el mazo lo baraja y reparte el mismo Estado.

Miramos con pasmo algunos resultados que surgen de las buenas intenciones de estas comisiones, cuyos fines políticos solo dan tiempo a los dueños del poder, sea parando una movilización a gran escala o bien para nutrirse de argumentos e información en contra de esos mismos movimientos. Resultó increíble que la subcomisión de historia, a pesar de haberse nutrido de fuentes e investigadores serios y de renombre en la temática indígena ni siquiera haya hecho aparecer al Estado como responsable del empobrecimiento "sostenible" de los *Mapuche* durante el siglo XX, ni del no reconocimiento de sus derechos como *Pueblo*. Sabemos que las discusiones en la subcomisión jurídica abordaron temas de derechos tras los paradigmas de la *autodeterminación*. Sin embargo las recomendaciones sacadas a la luz por el Presidente Lagos solo mencionan la ya vieja cantinela del reconocimiento constitucional y el convenio 169.... Resulta paradójico salir del país y observar cómo en otros países no lejanos y hasta fronterizos con Chile el tema de la *autonomía* es una realidad en la relación de los pueblos indígenas con sus Estados. No se trata de una cuestión de proporcionalidad demográfica, sino de derechos humanos de nivel *colectivo*. Sin embargo, aquí parece ser una quimera condenable por quienes hasta ahora se amparan en legislaciones fascistas que nos ponen en el banquillo de los acusados tan sólo por recordarles que por más que se sientan modernos, la historia los está fosilizando. Estamos aún en la oscuridad, la misma que sentíamos no iba a cambiar cuando gobernaban hasta hace poco los militares golpistas. Sin embargo, *e pur si muove,* ese tiempo pasó y éste que vivimos está condenado a pasar (esperamos que para bien de todos). Por lo visto los intelectuales e investigadores chilenos deben aprender que las buenas intenciones también son aprovechadas políticamente, es decir, por más que metan sus conocimientos al horno del entendimiento no va a salir humo blanco. Deben saber

practicar y creerse el hecho de ser sociedad civil, no correr a la primera invitación a comisionarse ni sentirse comprometidos con los intereses de un Estado que ha actuado oligárquicamente, opinión de consenso en la mayor parte de los historiadores.

Winka y winka

¡Resentidos! Seguramente será la expresión que mejor recoja el ánimo de nuestros enemigos e incultos de la historia. Estamos tan habituados a que no se discuta nada para no desarmar lo ya establecido (como las ideas). Mejor será quedarnos en el anonimato y así no hacernos responsables de las repercusiones de lo que aquí salga. Sin embargo, nuestro libro *Escucha, winka* se llama así para llamar la atención de aquél que pasa de largo haciendo el ademán del desinterés. Se nos podrá criticar que estamos metiendo bajo el término *winka* a obreros y patrones, momios e izquierdistas, estudiantes y académicos, flaites y cuicos, hombres y mujeres, secundarios y jubilados, todos en un mismo saco, Y ASÍ ES... *FELEY MAY*... no por maldad, ni por desentendernos de los fenómenos de clases en la sociedad, ni de la territorialidad del fenómeno (los *winka* que llegaron con la ocupación del *territorio Mapuche* son distintos a los que emigraron y trabajan en una gran urbe, como Santiago). Evidentemente todos los allí nombrados tienen percepciones y actitudes distintas y contrapuestas incluso sobre lo indígena. Sin embargo, ninguno aporta ni ha hecho algo por superar las condiciones de *colonialismo* que los ponen en una relación de poder respecto a las poblaciones indígenas. Sí, es cierto, reconocen o se refieren al folklore, a lo místico y lo cósmico, a casos puntuales de violación de derechos humanos a comunidades y dirigentes, en fin, a la riqueza que aportamos en materia de multiculturalidad para el país... aunque nuestros sueños de *autonomía* los asocien a "Estado dentro de otro Estado" y comience con esto la danza de estereotipos que los hace aparecer como un solo cuerpo (...¡milagro!...), una sociedad donde el urbano-popular, el clase media y el ABC1 sacan a relucir su escudo y bandera ante el indio.

Estamos conscientes y reconocemos la existencia de sectores progresistas en la sociedad chilena (congregados, por ejemplo, en los foros alternativos al orden neoliberal mundial), que reivindican otro tipo de ciudadanía y otra reformulación del contrato con el Estado. Por lo mismo entendemos que al no existir mecanismos de participación política verdaderamente democráticos en el país (solo pensemos en el binominalismo), que les hagan saltarse a la clase política que los (nos) gobierna, al final sus ideas no fluyen, volviéndose -como el resto de la sociedad- en reproductores del Estado-nación. Así como los patricios necesitaban de los plebeyos y el yin del yang, visto de manera diáfana desde acá (sea una población, una comunidad, una organización o la cárcel), aparecen todos como un solo muro. Quizás nos podríamos quedar con esta visión y ubicarlos en la posición del enemigo, pero tenemos la certeza de que madurará en ellos (ustedes) una posición ni paternal ni mesiánica hacia nosotros, que resquebraje la careta de *winka* y reformatee el disco duro que les inoculó

el criollo, el único y verdadero *winka*. Cuando no sean considerados tan sólo como masas votantes o consumidoras, sino como sujetos diferenciados de una nación plurinacional, quizás la categoría *winka* caiga en desuso, como esperamos también se vengan abajo nuestras condenas absolutas a ustedes por el papel que jugó su Estado en nuestra dominación y empobrecimiento. Al menos políticamente nos damos cuenta de que pensar el futuro –como lo hace este libro de historia en su epílogo– nos lleva a asumir su presencia y la posibilidad de entendernos profunda y respetuosamente.

Autonomistas liberales y conservadores

Las generalizaciones como las reducciones en los análisis históricos no pueden escudarse en lecturas políticas del presente. Por lo visto existe mucha ignorancia de la historia entre nuestros dirigentes e intelectuales y, sobre todo, una soberbia ante el fenómeno cultural. En este libro hablamos de líderes pasados y presentes, por lo mismo esperamos no invocar sus nombres en vano. Sin embargo y de acuerdo a los antecedentes de que disponemos, muchos de éstos aparecen de manera ambivalente, sea como entreguistas *yanakonas* o como ilustres patriotas, a veces como péndulo se mueven muy bien entre ambos extremos. La verdad es que esos "próceres" *Mapuche*, más que parecerse a las figuras de bronce que abundan en las ciudades infectadas de fecas de palomas, son como nosotros, seres incoherentes –hasta inconsecuentes de acuerdo al formato ontológico que tengamos internalizado–, pero capaces de superarse y remendar la historia. Hay que tener cuidado a la hora de juzgar o hacer ver las cosas torcidamente, como cuando se pretende que el análisis histórico no gravite en la política contingente actual, cuestión que como postonazo a veces nos llega al hojear las pocas tribunas periodísticas *mapuche*. No es casualidad que a quienes entre nosotros (*Mapuche*) cuestionan la "tradicionalidad" les acomode y muy bien el traje *liberal* que en política nos habla de laicismo, democracia, igualdad. Evidentemente son sectores que han hecho su vida no esquivando las bostas del buey en el surco. Sacrificadamente tienen un medidor, sea de luz o agua (sino de gas), que les indica que seguirán conectados si cumplen el contrato social. Los mismos que cuestionan los discursos de las *identidades territoriales* invocan al gigante urbano, como si existiera una contradicción entre estos procesos, o no fueran estos últimos una de las *identidades territoriales* que primero se afirmaron como tales.

En su otro extremo, los conservadores, o quienes se parapetan en la idea de linajes y purezas, centrando el discurso en lo cultural y en agentes que operan casi en el terreno exclusivo de lo puramente cósmico y místico, como si los grandes *lonko* no hubieran liderado las batallas de su pueblo, como si las *machi* no hablaran (y por su intermedio *genmapun*, *günechen*) de escasez de tierras y de recuperación. Pero por lo visto algunos de éstos no se incomodan ejecutando proyectos Conadi para celebrar el *we xipantu*, asignándoles a estas autoridades roles puramente "culturales". Para ellos el pasado siempre será bueno y criticarlo es una deslealtad. El pasado, más que mostrarles una sociedad casi anárquica viviendo del

mito del buen salvaje (como sucede con algunos liberales), les habla de un pueblo con sólidas estructuras encargadas de reproducir: linajes, valores, cosmovisiones, etc.

Ambos extremos –liberales y conservadores– se tocan, como *kaykay* y *xenxen*. Lo nuevo es que no es una disputa de integración como la protagonizaron Venancio Coñuepán y Antonio Chihuailaf en la década del cincuenta del siglo XX. En la actualidad ambos son parte de la pluralidad del discurso *autonomista Mapuche*, habiendo entre ellos una amplia gama de posiciones que combinan estos extremos o mantienen su equidistancia de los mismos. Cada uno de éstos debe imperiosamente abandonar su absolutismo, pues ponen en riesgo uno de los elementos vitales de la política de cualquier movimiento que lucha contra sus dominadores: LA UNIDAD. Todos hacen un interesante aporte desde donde ponen el énfasis. Así los *autonomistas* interesados en la fórmula de gobierno que debiera tener la nueva relación con el Estado nos hablan de *parlamentos y regiones autónomas*; quienes dimensionan el tema de los recursos naturales llaman la atención sobre el debido *control territorial*; quienes valoran el peso de lo jurídico enmarcan nuestra lucha en el contexto de los *derechos humanos colectivos* y de las instituciones internacionales que lo reglamentan (ONU, OEA); quienes reivindican el papel de la lengua, la cultura y la tradición recrean como referentes de gobernabilidad la propia *institucionalidad Mapuche...*, en fin, todos persiguen objetivos transversales comunes, aunque sus prácticas y estrategias de lucha los atrincheren ya sea en un diario, en internet, en constantes xawün, en un partido nacionalista, en la defensa medioambiental, en diálogos inoficiosos, en movilizaciones desgastadoras, etc. La gran lección de la historia *Mapuche*, especialmente al enfrentarse en batallas a sistemas dominantes como el hispano-criollo y el chileno-argentino, fue combinar todas las estrategias de lucha y no ponerse a tiro o pelear en el terreno que domina el enemigo, pero para esto hay que tener una cabeza y un cuerpo cohesionado. Esa quizás sea la paradoja que debamos aprender y de la cual estar muy conscientes. Como se explica en este libro, el Estado no fue una construcción histórica de los *Mapuche*. Esa forma piramidal que adquieren las sociedades tiene sus ventajas en la confrontación, hace marchar ordenadamente a parte de sus ciudadanos al sacrificio creando una logística para ello, mientras que el cerebro (la clase política), el mercado y la sociedad se mantienen fuera de los golpes. Nosotros –ahora en un contexto de dominación– quizás debamos entender que esa forma social tiene su funcionalidad y nos puede prestar alguna ayuda en liberarnos. Eso sí, quedarnos en esa forma es una cuestión a resolver soberanamente el día de mañana.

A quién nos dirigimos

Escribir este libro significó mezclar la interpretación, la pasión, la rigurosidad y la coyuntura con las pésimas condiciones de existencia en que nos hallábamos, a veces con hambre, otras con frustración por no tener trabajo, pero con muchas ganas de vivir para ver el desenlace. Estamos lejos de producir industrialmente nuestro pensamiento. Por lo mismo

es que valoramos las iniciativas y espacios que se abren desde editoriales aliadas que entienden la importancia de hacer circular ideas sin que sean condenadas de antemano. Sabemos que para ellos no es fácil, y que son de los que piensan que mucho de esto tendrá impactos en el futuro cercano, pues se trata de nutrir los intelectos e ir creando una corriente de opinión con fundamentos. Cuestión que no ha estado ni estuvo al momento de discutir una ley indígena o en una comisión oficial de asuntos indígenas.

Este libro se hizo pensando en la gente que ignora nuestro presente, que tampoco tiene idea sobre nuestra gravitación en la historia de Chile y la Argentina, y que menos intuye los impactos que puede ocasionar el día de mañana la modificación del Estado al cambiar no tan sólo su naturaleza oligárquica, sino su monoculturalidad, dejando atrás la figura del Estado-nación. Pretendemos que este texto ayude a comprender los motivos profundos de quienes hoy acusados de terrorismo deben pagar con cárcel, clandestinidad o refugio político en el extranjero las condenas que les han impuesto los tribunales chilenos, tan sólo por defender o recuperar aquello que la memoria y unos cuantos papeles indican que les pertenece. Este libro es un homenaje y reconocimiento a la figura de Víctor Ankalaf, Aniceto Norin, Pascual Pichun, José Naín, Marcelo Catrillanka, Rafael Pichun, Pascual Pichun, Patricia Troncoso, Juan Marileo, Jaime Marileo, Juan Carlos Huenulao y tantos otros que viven procesos injustos o sufren los allanamientos periódicos, a quienes han vivenciado el maltrato de la fuerza pública y la estigmatización de la sociedad.

Estos contenidos se hicieron pensando en las nuevas generaciones de *Mapuche* que una vez que se desencanten de la *colonización mental* que hace el Estado desde la educación, encuentren lo que nosotros no tuvimos a mano en ese momento: memoria organizada y sistematizada que les recuerde a quien se deben y que no los confundan formateando su imaginario con un mapa, un escudo o unas cuantas batallas sin importancia. Este libro está hecho con amor y aprecio a los niños de nuestro país: *Aliwen, Katriel, Ilwen, Pilmayken* y muchos más que vendrán, para los cuales deseamos vean iniciada la materialización de la *autodeterminación* en la *autonomía*. También va dirigido a los padres de los Juanitos, Rositas, Bayrones y Marjories que en nuestros territorios (*gulumapu*) se molestan con la discriminación positiva hacia el *Mapuche* (becas, hogares), por no llegarles nada a ellos (...el que no llora no mama... *brothers*). A los descendientes de los *Mapuche* de los pueblos de indios, a los invisibilizados mestizos bisnietos de los labradores, peones y proletarios del norte del *Biobio*, a los estudiantes, a los trabajadores, a los profesionales e intelectuales aliados con la causa de la democracia, los derechos humanos, la autonomía y la libertad de los pueblos. *¡¡...Wewaiñ pu peñi, pu lamgen ka pu wenüi...!!*

Wallmapu, junio de 2006

La sociedad mapuche prehispánica: *Kimün*, arqueología y etnohistoria

José Millalén Paillal

Introducción

Un poco acostumbrados tal vez a mirar y explicarnos el pasado de los pueblos originarios a partir de los no pocos datos que ha aportado la ciencia arqueológica, en este ensayo se intenta entregar algunos elementos para la discusión y comprensión del pasado pre-hispánico de la sociedad *mapuche* que arrancan de su propia cultura y cosmovisión. Partimos del supuesto histórico de que a la llegada de los españoles hace ya cerca de 500 años a estos territorios, el *Mundo Mapuche*, es decir, los elementos constitutivos de su cultura material y espiritual, comenzando por un espacio territorial claramente establecido y en cierta medida delimitado, se hallaba ya estructurado, a su manera claro y donde la horizontalidad en sus relaciones internas parece darle una singularidad no siempre comprendida. De la misma manera se recogen las particulares y propias formas de explicar el pasado *mapuche*, el surgimiento de su cultura, en el cual se entrelazan el elemento religioso con las distintas manifestaciones y expresiones del conocimiento *mapuche*.

Algunos datos etnohistóricos que provienen de la aguda mirada y registro de algunos hispanos e hispanos criollos de las décadas inmediatamente posteriores a la invasión, constituyen parte importante de nuestro soporte de fuentes para afirmar nuestro planteamiento. Pues, a pesar del marcado sesgo ideológico que caracteriza a los conquistadores, que tendían a una mirada negativa y de desvalorización a todo "lo indio", en las crónicas y textos se registran ideas, conceptos, nociones sobre variados aspectos de la cultura *mapuche*, y lo más interesante para nuestro caso es que no pocas de estas ideas y nociones aparecen registrados en *mapuzugun*, *"lengua que corre de la ciudad de Coquimbo y sus términos, hasta las islas de Chiloé y más adelante..."*, incorporando de paso zonas del lado oriental de la cordillera de Los Andes, como lo muestran la toponimia que algunos conquistadores registran hacia finales del siglo XVI.

La lectura de los conceptos en *mapuzugun* que aparecen registrados y con los cuales trabajamos, se hace a partir de nuestro conocimiento del idioma, las relaciones de significados que de estas palabras hacen quienes las registran y su comparación con sus significados actuales. Hacemos ver también que el uso no riguroso desde la epistemología *mapuche* de ciertos conceptos del *mapuzugun* por algunos estudiosos *winka*, los ha llevado a cometer

errores de significado, distorsionando los resultados de sus estudios en relación a la sociedad *mapuche* y su cultura.

En relación al tema del origen de la cultura *mapuche* y su población, se plantea que las últimas investigaciones de las ciencias sociales referidas al tema han superado antiguas teorías que habían sugerido un probable origen externo, ya fuera desde las pampas argentinas o vía costera desde el norte, no obstante que estos planteamientos sean esgrimidos cada cierto tiempo sin mayor rigurosidad en el análisis por agentes políticos de los Estados para deslegitimar reclamos de derechos ancestrales de la población *mapuche* actual. Los nuevos estudios más bien se han situado en dar luz sobre los procesos de conformación cultural a partir de hallazgos materiales, y las similitudes y diferencias significativas que aquellos elementos presentan.

Si bien los datos arqueológicos hallados en distintos sitios de la región y su interpretación por quienes se han dado a esta tarea, sugieren el surgimiento de un rasgo homogéneo aplicable a lo que se conoce como horizonte cultural *mapuche* hacia mediados del primer milenio de nuestra era, desde una perspectiva que considere aspectos no necesariamente materiales, sino también elementos intangibles y espirituales de la cultura como la lengua, la religiosidad, la organización socio política, todas ellas claramente establecidas hacia mediados del siglo XVI, se plantea posible una periodificación muy anterior en el surgimiento de la cultura *mapuche*, al planteado por diferentes disciplinas de las ciencias sociales.

El origen de la sociedad *mapuche* en su cultura y cosmovisión

Kom pu mapuche niey tañi Tuwün, chuchi mapu tañi llegpan tüfachi mogen mew. Femgechi mülerkey fillke lofche, fillke üytun mapu. Fantepu kiñeke goymatufuy reke tañi rüf Tuwün, welu wüño inatufile zugu egün llegpuafuy, foliluwpuafuy mapu mew. "Mapu lleno anta choyüeiñmew inchiñ taiñ mapuche gen. Kachu reke, mawiza reke llegpürameiñ"[1]*. Feichi zugu, feychi kimün niekefuy pu fütakeche yem. Welu fewla petu müley feychi kimün pu fütake che mew, ka femgechi fantepu wixampüramyenietufiyiñ fill püle Wallmapu mew.*

En todo el Reino de Chile no hai más desta lengua que corre de la ciudad de Coquimbo y sus términos, hasta las islas de Chiloé y más adelante, por espacio de casi cuatrocientas leguas de norte a sur[2]*.*

1 Papay Fresia Calfuqueo. *Lof Llaguepulli*. Territorio *Lafkenmapu*, enero 2005. La interpretación desde el español sería más o menos así: *"Los mapuche nacimos de la tierra. Como el pasto, como los bosques hemos brotado, hemos nacido"*.

2 Luis de Valdivia. (Barros Arana: *48*)

Estamos habituados a ver en los diferentes textos y manuales referidos al pasado de los distintos pueblos y sociedades originarias –a su surgimiento como cultura y sociedad–, entre ellas la sociedad *mapuche*; estudios, explicaciones, suposiciones, etc., a partir de los innumerables hallazgos arqueológicos, situación del todo válida y necesaria. Sin embargo, el propósito central de este ensayo es aportar con algunas reflexiones desde la cultura y la cosmovisión *mapuche* para explicar y comprender el largo proceso de conformación del horizonte cultural *mapuche*. Para ello tomamos como datos referenciales básicos los registros etno-históricos escrito por cronistas españoles durante los primeros años de la conquista, entre los cuales podemos encontrar algunas palabras y conceptos escritos en *mapuzugun* que –a juzgar por las aproximaciones de significados que los mismos cronistas le asignan y la relación de ellas con el *mapuzugun* actual–, permiten, por un lado, reafirmar la idea de un *Mundo Mapuche*[3] claramente establecido hacia mediados del siglo XVI, y por otro, a evidenciar su continuidad y vigencia en los días presentes.

Es sabido que hacia principios del siglo XVI las diversas agrupaciones que conforman la cultura *mapuche* se encuentran establecidas en el amplio espacio territorial que va desde el río Limarí por el norte, hasta la isla grande de *Chilwe* (Chiloé)[4] en el sur, por el lado occidental de la cordillera de Los Andes, y desde las laderas orientales de este mismo cordón montañoso, en las zonas norte y centro de la provincia de *Newken*, y al sur de la actual provincia de Mendoza en Argentina[5]. Los primeros cronistas encuentran en este amplio espacio, y registran, la existencia de una clara homogeneidad étnica cultural de su población.

Las costumbres relativas a la lengua, vestuario y creencias son similares al valle del Mapocho, repitiéndose, según Vivar, estos aspectos hasta en territorios al sur de Valdivia con leves variantes locales[6]*.*

3 Usamos aquí el concepto *"Mundo Mapuche"* planteado por el *Genpin* (autoridad religiosa *mapuche lafkenche*) e investigador Armando Marileo y que hace referencia al conjunto de elementos de la cultura *mapuche*; tanto materiales, sociales, espirituales, etc. los que organizados, relacionados y expresado en sus propios códigos, se muestra como particular y única.

4 *Informe Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, Volumen I, Parte IV, Capítulo I. Pág. 6. 2003*

5 No obstante que la historiografía tradicional chilena y argentina se ha esforzado en hacer creer que el poblamiento *mapuche* de la amplia zona ubicada al oriente de la cordillera de Los Andes se habría producido tardíamente entre los siglos XVIII y XIX en el marco de un proceso que han denominado "araucanización de las pampas", la revisión detallada de fuentes de los inicios del periodo colonial que reiterada y tempranamente hacen referencia a la existencia de la población *Puelche (puel:* este, *che:* gente; gente del este en *mapuzugun)*, la existencia de toponimia *mapuche* registrada también tempranamente por viajeros y misioneros españoles en esta zona, los datos aportados por la arqueología (cerámica del tipo *Pitren* en las zonas norte y centro de la provincia de *Newken* hacia fines del primer milenio de nuestra era), sumada a la existencia actual de la memoria histórica *mapuche* de que el *puelmapu* constituye parte del territorio ancestral, hacen suponer fundadamente que su presencia en este amplio espacio del oriente cordillerano es muy anterior de lo tradicionalmente sugerido por diversos autores de ambos países.

6 Rothhammer, F. 2004: 27.

Tanto cronistas y estudiosos contemporáneos como posteriores a Vivar seguirán registrando y de paso asombrándose fundamentalmente de la unidad lingüística que presenta la población. Sin dudas resultaba muy singular y de seguro incomprensible para muchos que, no obstante la amplitud territorial, los diferentes nichos ecológicos ocupados que a su vez implicaban actividades económicas y formas de sobrevivencia particulares -aunque no exclusivas-, sumado a la inexistencia de una relación de subordinación de unas con otras, "aun" en tales circunstancias se produjera esta unidad lingüística y cultural[7].

El elemento de la subordinación y centralización del poder constituye parte del *disco duro* de la cultura occidental, a partir del cual han categorizado en "niveles de desarrollo cultural" a las sociedades y grupos humanos, constituyéndose en muchos casos también en el sustento ideológico de la dominación, vía la incorporación a la *civilización*, al *progreso* y más recientemente al *desarrollo* de culturas y sociedades diferentes a la matriz occidental. En este sentido no resulta extraña la actitud de asombro con que los españoles ven a la sociedad *mapuche* en el siglo XVI; les resultará incomprensible que no habiendo subordinación y centralización del poder, se manifestaran evidentes rasgos de homogeneidad lingüística y cultural en un enorme espacio territorial. Sabido es que al poco andar los conquistadores españoles se vieron obligados a reconocer esta particularidad -por lo menos desde el *Bio bio* al sur- en la medida que la unidad de la superestructura cultural *mapuche* asumía también dimensiones políticas cuando se trató de defender precisamente esta particularidad y el elemento básico que la sustenta: el territorio.

En este espacio territorial que va desde los valles transversales por el norte, a Chiloé por el sur, y hacia la vertiente oriental de la cordillera de Los Andes, había pues unidad lingüística, se hablaba *mapuzugun* o *mapudungun* con todas sus variantes dialectales propias de los diversos espacios territoriales habitados, variantes que por lo demás se manifiestan hasta nuestros días[8]. En todo este enorme espacio de territorio se hacía oír el *"hablar de la tierra"*[9]; lográndose registrar durante los primeros años de la invasión colonial española un gran número de palabras y conceptos en *mapuzugun* que nos permite recrear y comprender las diversas dimensiones del sistema de vida *mapuche*; su sistema de organización territorial y social, sus nociones de tiempo y espacio, su sistema de creencias, aspectos de la vida cotidiana, en fin; el *mapuche tañi az mogen* o mundo *mapuche*.

7 Los estudios realizados por los jesuitas Luis de Valdivia, A. Ovalle, Diego de Rosales, Juan Ignacio Molina, entre otros, reafirmarán, a través de sus registros la homogeneidad lingüística, así también el asombro de la manifestación de este fenómeno en un amplio espacio territorial del cono sur del continente.

8 Loncon, E. 2000: 24.

9 *Mapu:* es la tierra y todos los componentes y particularidades de vida que en ella existe. Es a su vez, el espacio trascendente que los antepasados mapuche identificaron. *Zugun:* hablar. En la cosmovisión *mapuche* no solo hablan las personas, también lo hace la tierra, a través de sus diversos elementos como los pájaros (*üñüm tañi zugun*), y de las personas.

El *Piam* de Xeg-Xeg y Kay-Kay Filu en la memoria colectiva *mapuche*

Desde hace mucho tiempo ha habido awkan (batalla, lucha). Hubo hace mucho, mucho tiempo una gran batalla. Salieron las aguas. Entonces estaban Kay-Kay Filu y Xeg-Xeg Filu. Entonces los más ancianos mapuce dijeron: "Si primero se escucha gritar a Kay-Kay Filu, desapareceremos, ya nadie de nosotros vivirá; pero si Xeg-Xeg Filu nos escucha, entonces viviremos". Salieron las aguas: todos veían la fuerza con que salía. Entonces una anciana machi hizo Gillatun. Pero el agua seguía saliendo. Entonces gritó la culebra, las aguas salieron con más fuerza que desraizaba a los grandes árboles. Entonces el agua llegó adonde estaba Xeg-Xeg Filu. Toda la gente estaba arriba de dos grandes cerros, todos llegaron, hicieron Gillatun: las aguas no llegaban a estos cerros. Se escucho el grito de Kay-Kay Filu: "Ay! ¿Qué haremos?". Se escuchó otra vez el grito de Kay-Kay Filu, entonces se escuchó gritar a Xeg-Xeg Filu, al escucharlo, toda la gente dijo: "Ay! Pu Gen (fuerzas, espíritus protectores) nos han escuchado, viviremos![10]

Fey ta kuyfi ta mülerkelu awkan. Kiñe füxa awkan ta mülerkey kuyfi, fey mew xiparkey ta lafken, fey mew mülerkey ta Kaykayfilu ka Xegxegfilu. Feyti mapuche kuyfike che feypirkey: "Kaykayfilu may wirarle, afaiñ, kom afaiñ, gewelayay ineynu rume; welu wirarle ti Xegxegfilu, fey mogeaiñ, fey mew ta mogeaiñ". Xipapay ta ko, xipapay ta lafken: fey mew xufxufürkey ñi xipan ti lafken, fey mew kushe machi gillaturkey. Welu xipalerkey ko. Fey wirari ti: filu!. Xipalu chi lafken kom wegkolenturkey füxake kom mamüll: fey mew wegkolnentulu ti füxake mamüll, fey wirarkvley. Fey chi lafken akurkey chew ñi müleh ti Xegxegfilu fey ti. Pu che füxa winkul epu füxake winkul xawülerkey: fey mew amurkey ti pu che, kom pürapurkeygün ka gillatupurkeygün: fey ko puwürkelay feytichi winkul mew. Fey wüne pichi wirarlu fey ti Kaykayfilu: "Ay! Chumaiñ. Fey wüla wirarkey ti Xegxegfilu, fey mew wirarlu fey pu che, kom pu che fey pigün: "Ay! Pu Gen mülerkeymi: mogeaiñ!".

> *Tienen mui creído que cuando salió el mar i anegó la tierra antiguamente, sin saber cuando (porque no tienen serie de tiempos ni computo de años) se escaparon algunos indios en la cima de unos montes altos que llaman Tenten, que los tienen por cosa sagrada, i en todas las provincias hai algun Tenten i cerro e grande veneración, por haber creído que en él se salvaron sus antepasados de el diluvio general(...) "En la cumbre de cada uno de estos montes altos llamados Tenten, dicen que habita una culebra de el mismo nombre (...) Finjen también que habita otra culebra en la tierra y en los lugares bajos, llamada Caicai-Vilu...i que esta era*

10 Relato recopilado de Don Francisco Melin, 2000.

enemiga de la otra culebra Tenten; i así mismo enemiga de los hombres, i para acabarlos hizo salir el mar[11].

Valga recordar que el jesuita Diego de Rosales escribe su obra hacia la primera mitad del siglo XVII, y fuera del lenguaje prejuicioso sobre la cultura *mapuche* que aparece en el pasaje citado, existen en él elementos de gran importancia que nos permiten destacar la vigencia, continuidad y, por lo mismo, la profundidad en el tiempo del conocimiento *mapuche*. Sin embargo, y antes que todo, conviene precisar un aspecto que este jesuita señala, cuando dice *"porque no tienen serie de tiempos ni computo de años"*. Esta aseveración desconoce implícitamente la existencia de una noción de tiempo de la sociedad *mapuche* de ese período. Tal planteamiento solo es posible entender en el marco de una relación de dominación, caracterizada por la negación del otro, de su sistema de conocimiento, de su particularidad como grupo. De la revisión de fuentes escritas del período cercano nos hemos encontrado también con el registro de algunos conceptos y palabras en *mapuzugun* que indican la existencia de una clara noción temporal. Dice Carvallo y Goyeneche:

El año de los araucanos (thipantu) comienza y acaba en fin de diciembre[12]*: cuando en este solsticio llega el sol a cierto monte, que tienen demarcado, i parte a hacer su revolución, les causa gran admiración el que no pase de allí, atribuyéndolo a terror. Por esta regla pasan a dividirlo en dos mitades, i las cuentan por San Juan, i en cuatro estaciones, que las espresan en nombres propios. Siguen haciendo su división por meses i semanas, aquellos por lunación entera, i estas por las fases de la luna (cuyen)*[13].

En un tiempo aún más temprano, Luis de Valdivia en su texto antes citado, registra también estas nociones temporales y su delimitación, incorporando a su vez ciclos del año así como aspectos todavía más específicos como las denominaciones de la noche, el día y sus subdivisiones:

11 Diego de Rosales. En: Medina, José Toribio. *Los Aborígenes de Chile.* Capítulo III, Pág. 29. Archivo Biblioteca Nacional, Santiago de Chile. 1882

12 La lectura completa y detenida del párrafo citado nos plantea una seria confusión del autor, por cuanto, si bien comienza señalando que *"el año de los araucanos comienza y acaba en el mes de diciembre"*, le es imposible desconocer su celebración en *"San Juan"* (*"...i las cuentan por San Juan"*), o sea, en el solsticio de invierno que se produce entre el 21 y 23 de junio del calendario gregoriano. Es probable que el momento y contexto en que el autor le correspondió observar y registrar este hecho haya existido ya cierto grado de aceptación de aspectos culturales hispanos por parte de la sociedad *mapuche*, como lo es la celebración de la fiesta del año nuevo occidental, pero lo que no indica su reemplazo por la celebración tradicional del *We Xipantu* (año nuevo *mapuche*) en el solsticio de invierno, con mucho más significado y sentido según esta visión del mundo ligada a la tierra y la naturaleza en su conjunto.

13 Carvallo y Goyeneche, 1882: 313.

"...En especial, tipantu, es el año. Cuyen, es el mes. Porque cuentan por meses de luna, a la cual llaman Cuyem. Al día llaman 'Antu; y también al sol, a la noche 'Pun. Al invierno llaman, puquem. Al verano hualem. Dividen el día en ocho partes..."[14]

Por lo visto existe una muy clara delimitación del tiempo asociada a la presencia y movimiento de los astros *Antü* (sol) y *Küyen* (luna), ambos con una doble significación, por un lado es el nombre en sí de cada elemento, y por otro, es la denominación de sus respectivos ciclos temporales. Ahora, si lo que quiso evidenciar Diego de Rosales es la ausencia de una noción temporal referida a un pasado más remoto, sugerimos que debido al lugar que éste ocupa en el proceso de colonización, le impidió ver otros muchos aspectos referidos a la idea de tiempo en la sociedad *mapuche*, pero que han trascendido hasta hoy y lo podemos conocer a partir de la investigación y sistematización sobre el tema realizado por estudiosos e investigadores *mapuche* contemporáneos:

Dentro de la cultura mapuche, la concepción de pasado se entiende como un concepto genérico y abstracto sin claros referentes empíricos que indiquen el principio o fin de algo. Para tal concepción se utiliza la expresión "rupalu chi zugu. Dentro de esta amplia concepción del pasado, desde el pasado más reciente al pasado más lejano se identifican otras dimensiones que tienen referentes empíricos más o menos definidos. Se relacionan con acontecimientos de los cuales los miembros de la comunidad tienen conciencia. Existen otras dimensiones que no tienen referentes empíricos claros, los cuales la comunidad no los ubica ni temporal ni espacialmente, pero existen en la memoria colectiva y se expresan a través de los Piam"[15].

Dentro de esta amplia dimensión temporal del pasado o *Kuyfi*, se encuentra el *Rüf kuyfi em* o *wera füxa kuyfi*[16] dimensión que indica el pasado lejano remoto, tiempo en el cual se hallan los antecedentes fundamentales de la filosofía, la religiosidad, las concepciones de fuerzas y energías que coexisten en el universo, etc. Es pues a esta dimensión temporal a la que hace referencia el *Piam* de *Xeg-Xeg* y *Kay-Kay*, mostrando ello que la sociedad *mapuche* posee una concepción, una explicación sobre los orígenes de sí misma como cultura y sociedad[17].

14 Luis de Valdivia. "Arte y Gramática de la Lengua que corre por todo el Reino de Chile..."

15 Huenchulaf, E. (et al). 2004: 24.

16 Op. cit.: 24.

17 Según la visión racionalista occidental, el *piam de Xeg-Xeg y Kay-Kay*, se inscribe dentro de la categoría del *"mito"*, es decir, una leyenda creada por la imaginación, sin un sustento *"real"*, capaz de *"sortear"* las barreras que lleven a la *"verificación científica"* del relato. Por el lado de la creencia cristiana occidental, por lo menos las planteadas en los tiempos coloniales -como lo dice el mismo Rosales-, el relato en cuestión estaría relacionado con el *"diluvio universal"*. Es preciso destacar que la existencia de este relato entre la sociedad *mapuche* obedece a su propia y particular forma de entender el mundo, de explicar su existencia como sociedad.

De esta manera el *piam* de *Xeg-Xeg* y *Kay-Kay*, transmitido de generación en generación a través de la oralidad desde tiempos que se pierden en la inmensidad del pasado, sintetiza elementos fundamentales de la cultura y del *Mapuche Kimün* y se halla presente en la memoria colectiva de esta sociedad. Contiene una noción de tiempo que no comienza en el momento límite de la batalla de *Xeg-Xeg* y *Kay-Kay*, no obstante, claro está, es un comienzo[18]; hay fuerzas y energías que luchan, que se combaten, pero a la vez parece no haber "triunfadores" ni "vencidos", más bien una nueva condición, en donde las fuerzas y energías opuestas, pero complementarias para la existencia de todo el sistema de vida, entre ellas las personas y su cultura, se hallan siempre presentes, haciéndose notar a través de formas que nos llaman a autorregularnos en nuestro comportamiento, fundamentalmente con el medio en el que debemos convivir.

Contiene una noción de espacio, un lugar físico, un territorio en el cual se libra la batalla y el cual más tarde es permitido poblar por la gente *mapuche*. La existencia de cerros *Xeg-Xeg* en el territorio, como podemos ver en el autor citado, ya fue registrada durante los primeros años de la colonización española y es una realidad geográfica que podemos ver hoy día tanto en *Gulumapu*[19] como en *Puelmapu*[20]. La característica física principal de estos cerros es su mayor altura en relación a otras elevaciones terrestres del espacio circundante, lo que junto a una abundante vegetación, diversidad de vida animal, de aves, fuentes de agua, entre otras, contribuyen de manera significativa en la mantención de un equilibrio ambiental en dichos espacios. Para el pueblo *mapuche*, los *Xeg-Xeg* son espacios sagrados[21],

18 El *Genpin e* investigador *mapuche* Armando Marileo ha planteado la idea de que la sociedad *mapuche* ha transitado hasta ahora por cuatro ciclos históricos: 1ra. Historia, aquella que va desde la creación de la especie humana *mapuche* hasta la gran batalla de *Xeg-Xeg y Kay-Kay*. De este periodo no existe memoria histórica; 2da. Historia, ciclo que comienza en el momento de la lucha entre estas fuerzas y que culmina con la invasión española. Es el periodo en que se configura la cultura *mapuche* con todos sus componentes y del cual existe memoria histórica, siendo la oralidad y el *mapuzugun* sus mecanismos principales de reproducción; 3ra. Historia, va desde los tiempos de la invasión hispana hasta los momentos de mayor expresión de la dominación de los estados nacionales chileno y argentino; 4ta. Historia, es el presente y tiene como referente el proceso de reconstrucción de la sociedad *mapuche*, su lucha por recuperar el territorio, por ejercer su derecho a la autodeterminación, en fin, de retomar su historia en las nuevas condiciones que impone el presente.

19 *Gülumapu:* Territorio *mapuche* ubicado al occidente de la cordillera de Los Andes, desde el Océano Pacífico hasta esta cordillera, corresponde hoy al espacio ocupado por el Estado chileno.

20 *Puelmapu:* espacio territorial *mapuche* ubicado al oriente de la cordillera de Los Andes hoy ocupado por el Estado argentino. En diversos relatos *mapuche* recopilados en la primera mitad del siglo XX (Fernández, A. C. 1995; Koesler, M. 1945), existen referencias a la existencia de cerros denominados *Xeg-Xeg* en los territorios de las actuales provincias de Neuquén y Río Negro. Ambos espacios -*Gulu* y *Puelmapu*- constituyen el *Wallmapu* o País *Mapuche* actual.

21 En la cosmovisión *mapuche* todos los elementos de la naturaleza, en tanto seres vivos, poseen fuerzas y espíritus que les permite su existencia, su permanencia y su proyección. Dentro de esta concepción general existen espacios o ecosistemas en los cuales estas fuerzas protectoras, o *GEN en mapuzugun*, adquieren una mayor connotación sociocultural, es la situación de los *menoko* (humedales), *mawiza* (montañas o bosques), *zegiñ* (volcanes), *lafken* (mar o lagos), *winkul* (cerros), *entre otros.*

debido por un lado a la memoria histórica que hace referencia a los primeros tiempos, es decir, al *piam* de *Xeg*-Xeg y *Kay-Kay*, así también por constituirse en una fuente de vida, a través de las plantas medicinales, diversidad de animales para la economía y la fuerza espiritual que le da sustento a la cultura y al conocimiento *mapuche*.

En el *piam* referido encontramos también a los *pu che*, a las personas que lograron sobrevivir. Existe entre la población *mapuche* versiones del mismo relato que dice que entre quienes sobrevivieron a la gran batalla se encontraban cuatro personas; *kiñe Kushe* (una anciana), *kiñe Fücha* (un anciano), *kiñe Ülcha Zomo* (una joven mujer) *ka kiñe Weche Wenxu* (y un joven varón). Los roles sociales -dice el Piam- fueron asignados: a los *Fütakeche* (ancianos) se les dio la misión de alimentar de sabiduría y transmitir el *Kimün* y la cultura *mapuche* a los *Wekeche* (jóvenes) y a los *Pichikeche* (niños), pues a ellos -a los jóvenes- se les asignó la misión de abastecer a la familia de la alimentación requerida para la sobrevivencia y a la reproducción de la raza[22]. Dice el relato que las cuatro personas que sobrevivieron en el *Awkan* (batalla) entre *Xeg-Xeg* y *Kay-Kay*, han trascendido a dimensiones cosmogónicas para constituirse en la familia divina y ser los intermediarios entre las personas y el gran espíritu: *Wenu Mapu Kushe* (anciana de las tierras de arriba), *Wenu Mapu Fücha* (anciano de las tierras de arriba), *Wenu Mapu Ülcha* (joven mujer de las tierras de arriba) y *Wenu Mapu Weche* (joven varón de las tierras de arriba), a quienes en las diferentes ceremonias religiosas mapuche (*Gillatun, Kamarikun, Füchotun*, entre otras) realizadas según las normas rigurosas de cada *Az Mapu*[23], se intercede por su ayuda y protección.

Puede plantearse a su vez que la batalla entre estas fuerzas, representada en un cataclismo natural, se produce cuando los *mapuche* no cumplen con su función de mantener un equilibrio a partir de la religiosidad; *Kay-Kay* sube las aguas y *Xeg-Xeg* sube los cerros para salvar a los *mapuche*. Estos logran salvarse no solo porque crece el cerro, sino por sus características; se podría interpretar como una forma de selección de persona con cualidades valóricas a cultivar dentro de la cultura, personas que posean fortaleza (*newenche*), sabiduría (*kimche*), bienestar (*kümeche*) y rectitud (*norche*), ideales para *"ser" mapuche*, o más bien, para la proyección de la cultura.

De la misma forma existen en el relato elementos que se hallan presentes o que forman parte del sistema social *mapuche*; los *Kuyfikeche* (ancianos/as) o *Wünenkeche* (personas mayores) de la familia y del *Lof* son los encargados de la transmisión de conocimientos a las generaciones jóvenes: la historia, a través de sus elementos claves como el *Tuwün*[24] y el *Küpan*[25], transmitidos a través de mecanismos normados para el efecto como lo son

22 Marileo, Armando. *Talleres de formación sociocultural mapuche. 1996.*

23 *Az Mapu:* conjunto de reglas, normas y pautas de comportamiento social, religioso, y cultural de cada Lofce, establecidas de acuerdo a su relación e interacción con el especio territorial ocupado y los demás elementos allí presentes.

24 *Tuwün:* procedencia geográfica territorial del che (persona). Elemento constituyente de su identidad.

25 *Küpan:* procedencia sanguínea familiar del che, tanto por el lado patrilineal como matrilineal. Elemento fundamental -aunque no el único- que determina el Az, carácter o modo de ser del individuo.

el *Weupin*[26] y el *nüxam*; los conocimientos asociados a la religiosidad; la transmisión de pautas y normas de conducta y comportamiento social y cultural a través del *Gülam*[27], *Nüxamkan*[28], *Piam*, *Epew*[29], entre otros.

Desde la perspectiva cristiana este relato ha sido relacionado con el diluvio que consigna el relato bíblico; evidencia de ello es la interpretación que hace el autor que hemos citado más arriba. En este sentido no debiera pasar inadvertido el hecho de que varias culturas en el mundo hacen referencia a una situación límite de cataclismo natural relacionado con la subida del nivel de las aguas como un momento inicial de las actuales formaciones culturales, o por lo menos sus antecedentes fundamentales. Hoy, el estudio científico acerca del comportamiento histórico del clima en el planeta nos muestra que tal hecho pudo haber sido posible en la medida que se transita por ciclos de avance y retroceso de épocas más cálidas y más frías o de descenso y crecida del nivel de las aguas. De ahí, la interpretación de un fenómeno de cataclismo en un espacio en un determinado momento quedaba en manos de cada cultura, quienes la significaban según su propia y particular manera de entender y construir su mundo.

En el caso *mapuche*, lo anterior nos puede llevar al tema del origen y poblamiento del espacio, sosteniendo que los *mapuche* son de origen costero; pues el relato se basaría en un maremoto, como el ocurrido en 1960, con movimientos de aguas y desplazamiento de cerros. De esta manera se validaría la teoría de poblamiento que dice que los *mapuche* descendían de grupos nortinos y que llegaron por la costa a la Araucanía (Guevara. T. 1925), expandiéndose desde este punto. Es más, se podría ir más lejos y pensar que las primeras unidades territoriales se formaron en este sector, agregando como dato, que son los *ayllarewe lafkenche* los primeros que enfrentan a los hispanos. Esto haría suponer que tenían una organización más cristalizada, lo que sin embargo podemos cuestionar al decir que el espacio de la costa es la entrada de los hispanos al sur del Bio Bío, siendo en consecuencia con las primeras y principales agrupaciones que se enfrentan.

26 *"La historia no estaba dejada a la improvisación, ni al buen recuerdo de unos pocos; era una actividad reglamentada por la sociedad; tenía sus especialistas, y no se permitían las interpretaciones antojadizas. Un código estricto reglamentaba su uso social. Había ceremonias en el que los hueipife relataban al pueblo, sentado en redondel, las historias de los antiguos..."*. (Bengoa, 1985: 11). Valga señalar también que los espacios para la transmisión de la historia a través del *weupin* son variados. El del *Xawün* es sin duda de una mayor significancia social para el grupo, pues en la medida que su ejercicio se hace ente el conjunto, se traduce en el espacio vital para la validación y legitimación del discurso histórico, para traducirse en poderoso elemento de cohesión social. No obstante, los espacio de la familia y del hogar son también lugares donde el despliegue del *weupin* se hace sentir, fundamentalmente en la marco de otra variable discursiva del *mapuzugun* como lo es *Pentukun* (protocolo del saludo recíproco) entre dos personas.

27 *Gülam:* mecanismo socioeducativo *mapuche*, a través del cual se transmiten pautas y conductas de comportamiento social y cultural al *che*, principalmente en la edad de la niñez.

28 *Nüxamkan:* conversación – diálogo entre dos o más personas sobre un determinado tema o asunto.

29 *Epew:* mecanismo socioeducativo y didáctico *mapuche* cuya función es entretener y transmitir conocimientos relacionados con el entorno natural, y a través de él, valores para el comportamiento social.

Por otro lado, para alguien que medianamente conozca o tenga referencias acerca del sector precordillerano en las actuales IX y X Región, así como del lado oriental en las provincias de Newken y Chubut, donde se encuentran innumerables lagos, también tendría lógica este cataclismo. Por una parte, a los lagos se les denomina también *lafken* y se encuentran rodeados de volcanes y altas cumbres montañosas; de paso se podría recordar la gran actividad volcánica que se presenta en estos sectores. Un cataclismo originado por la acción volcánica sumado a un invierno lluvioso, frío, con fuertes vientos provocaría un efecto parecido al del *piam* de *Xeg-Xeg* y *Kay-Kay*. Con esto podríamos sostener la teoría acerca del poblamiento *mapuche* desde el sector argentino (Latcham, R. 1924). Como vemos, ambas teorías son posibles, pudiendo también representar una trampa.

En términos políticos hay quienes podrían aducir que si los *mapuche* llegaron del lado argentino no tendrían derechos territoriales en Chile ya que serían invasores[30]. Por otro lado, si validamos la propuesta de Guevara, habrá un historiador como Casamiquela[31] que dirá que los *mapuche* invadieron Argentina y por lo tanto no tienen derechos territoriales en ese país. Por último, está la posibilidad con este relato que se haya producido una catástrofe tan grande que afectó de cordillera a mar llevando a ambas teorías a punto cero. Valga recordar nuevamente que cerros denominados *Xeg-Xeg* se encuentran en ambos lados de la cordillera, en zonas precordilleranas, en los llanos intermedios como en la misma costa marítima del Pacífico.

30 Resulta particularmente ilustrativo en este sentido las declaraciones realizadas en octubre de 1992 por el entonces Intendente de la IX Región Fernando Chuecas, quien en claro rechazo a las crecientes movilizaciones *mapuche* en repudio a la celebración del V centenario de la invasión española al continente y las demandas por autonomía territorial y política planteadas por organizaciones como el *Aukiñ Wall Mapu Gülam* (Consejo de Todas las Tierras), adscribiera a las teorías históricas que señalan que los *mapuche* llegaron a estas tierras *"desde otras latitudes"*, negando en el mismo artículo de prensa la condición de Pueblo a las *"minorías étnicas"* y alertando sobre *"afanes separatistas que pudieran ser extraordinariamente peligrosas para la integridad de la república"*. *El Diario Austral de Temuco*, sección crónica, sábado 10 de octubre de 1992.

31 Rodolfo Casamiquela, antropólogo argentino, ha sido hasta ahora uno de los más entusiastas exponentes de la teoría historiográfica denominada *"araucanización de las pampas"*, situando la presencia *mapuche* en el lado argentino -*"proveniente del lado chileno"*- solo a partir del siglo XIX. La tesis de Casamiquela se sintetiza en: *"tehuelches = argentinos, araucanos o mapuche = chilenos"*. Los supuestos históricos de Casamiquela -a propósito de las movilizaciones de comunidades y organizaciones *mapuche* del *Puelmapu* reivindicando el territorio usurpado por el Estado argentino y hoy en manos de empresas transnacionales- han sido rebatidos por sus propios pares. *"Estos fundamentos no tienen demasiado sustento, son obsoletos, y fueron exhaustivamente rebatidos por los avances de las ciencias sociales de las últimas décadas. La etnología tradicional de Casamiquela carece de consenso académico, y sus argumentos simplistas son esgrimidos en la nueva muestra del Museo Leleque para impugnar el derecho de las comunidades mapuches a exigir tierras en la región, en tanto sus ancestros no serían originarios de la Patagonia, y habrían despojado a los tehuelches. Estos últimos, según Casamiquela, están extintos, muertos, y por lo tanto son incapaces de reclamar"*. Julio Vezub, Doctor en Historia, miembro del CENPAT-CONICET (Centro Nacional Patagónico). Argentina, en http://www.nodo50.org/azkintwe, 25 de septiembre de 2005.

No obstante, y aun si asumiéramos la discusión de un probable arribo externo de población a este territorio, debemos dar cuenta del proceso de conformación y establecimiento del horizonte cultural específico que hoy conocemos como *mapuche*. Y en esta discusión podemos traer a colación reflexiones sobre el proceso de conformación de las etnias que algunos cientistas sociales contemporáneos han desarrollado, que aunque situados temporalmente en experiencias culturales en cierta medida recientes, son aplicables también, desde un punto de vista histórico político a la discusión acerca de la formación cultural de las sociedades indígenas.

> *En la mayoría de los casos las etnias no han venido tal cual del fondo del horizonte, sino que siempre se han elaborado in situ a partir de un viejo fondo autóctono al que se han incorporado algunos aportes ulteriores. En cuanto a las tierras "vacías", casi siempre estaban ocupadas por variados grupos de migrantes o de errantes. La pregunta: ¿de dónde vinieron los tamul?; ¿o los beréber?; ¿o los libaneses?; ¿o los mayas?, tiene tan poco sentido como interrogarse de donde vienen los franceses o los alemanes*[32].

¿Quién podría poner en tela de juicio que el *horizonte cultural mapuche* tiene su raíz en su espacio histórico (*Wallmapu*), más allá de quienes consideren que haya existido desplazamiento poblacional desde "otros" lugares? La cultura *mapuche* en su conjunto: lengua, costumbres, creencias, nociones de tiempo y espacio[33], organización sociopolítica y territorial, solo tienen coherencia y sentido en su origen en la ocupación y relación con el espacio territorial histórico (*Wallmapu* o país *mapuche*). De esta manera el proceso de conformación de los elementos culturales *mapuche*, su homogeneización en sus aspectos esenciales ha de haber sido el resultado de dinámicas de relaciones e intercambios permanentes en el tiempo y en el espacio, tanto internamente como con otras culturas y pueblos.

LOS CONCEPTOS *MAPU* Y *CHE*

Hacia finales del siglo XVI y principios del XVII los antecedentes que recogen algunos españoles, y que registran en sus textos, permiten suponer que los principales elementos de socialización de la cultura *mapuche*, operan y se despliegan en sus diferentes espacios territoriales. El resultado de ello -como se puede ver- es la existencia de una memoria colectiva, el reconocimiento de un pasado común no entendido como un referente lejano y estático, sino recreado y construido permanentemente, a través, como decíamos, de prácticas sociales,

[32] Breton, R. 1983: 22-23.

[33] El *We Xipantu* o año nuevo *mapuche* contiene uno de los grandes descubrimientos científicos realizados en el marco del conocimiento *mapuche* por los antepasados de esta cultura, por cuanto define con exactitud los movimientos cíclicos de los astros (sol y luna) y su relación con la vida de toda la naturaleza en *esta parte del hemisferio*. A partir de ello a su vez, se construye una visión holística y circular del espacio y del tiempo aspectos que los antepasados lo hicieron parte de la cultura y la cosmovisión.

religiosas, económicas, políticas, etc. que no obstante, y esto es preciso subrayar, es posible por la existencia de un componente básico fundamental: el *Mapu* o territorio. Existe aquí una relación difícil de separar entre el ***che*** (gente, persona) y ***mapu***; es ésta una relación de reciprocidad que logra tener sentido a partir de la misma vivencia, o aproximarse a su comprensión a través de expresiones y conceptos en mapuzugun. Afortunadamente en este último aspecto podemos contar hoy con algunos pasajes registrados por algunos conquistadores como el caso del jesuita Luis de Valdivia, quien en su estudio de la gramática de la *"lengua araucana"* publicada en 1606 escribe:

> *Estos pronombres nuestras y vuestras se hacen con los genitivos de los pronombres primitivos añadiendo este nombre mapu, que quiere decir patria, como "inche ñi mapu tu huentu", indio de mi tierra, "inchiu yu mapu tu huentu" indio de nuestra tierra de los dos, "inchiñ in maputu huentu", indio de nuestra tierra*[34].

Agudo y metódico, el padre Luis de Valdivia, conocido también como el principal impulsor de la "Guerra Defensiva" propuesta hacia inicios del siglo XVII como una variante estratégica para lograr el sometimiento de la sociedad *mapuche* al dominio español, nos ha dejado un valioso registro etnolingüístico. Sin embargo, la traducción o la aproximación al significado que le asigna a algunas de estas palabras y conceptos distan mucho de su real sentido, o por lo menos se confunde, hasta el punto de perder sentido desde el *mapuzugun*. Analizando y contrastando la traducción hecha por Valdivia de las palabras y frases que aparecen en el texto citado tenemos:

- *"inche ñi mapu tu huentu"*: según Luis de Valdivia esto quiere decir «indio de mi tierra»; de acuerdo al *mapuzugun* tenemos: - *Inche*: pronombre personal yo. - *Ñi*: también se usa el *tañi*, pronombre posesivo de la primera persona, mi. - *Mapu*: tierra o territorio. *Tu huentu:* en rigor ambas palabras no existen en el *mapuzugun*. De acuerdo al sentido que parece darle el autor, teniendo en cuenta la traducción que hace de mapu: *"patria"*, que presume una relación de pertenencia, en tal sentido y debido a la similitud en el sonido sostenemos que en realidad la palabra es *tuwvn*: que quiere decir, procedencia geográfica del *che*, del individuo. Así, la frase sería *"Inche ñi mapu Tuwün"*: "Mi procedencia territorial" o simplemente "mi tierra".

[34] (Valdivia: 7). Es cierto que el pasaje citado parece corresponder al ejercicio gramatical que el autor hace de conjugar verbos y pronombres, por lo que alguien podría suponer que se trata de oraciones en abstracto, sin un real sentido comunicativo, sin embargo, una interpretación desde el *mapuzugun* no solo la tiene, sino además, contiene dimensiones propias de la cultura acerca de la relación e interrelación del *che* con el *mapu*. Es hasta probable, entonces, que tales oraciones las haya escuchado en el discurso de un *weupife*, en el *nüxamkan* de un *fütache*, en fin, de algún agente de la cultura y en algún espacio de la misma.

- *"inchiu yu mapu tu huentu"*. Para Luis de Valdivia es "indio de nuestra tierra de los dos". - *Inchiu*: pronombre personal de la segunda persona dual, nosotros/as dos. - *Yu*: también se dice *tayu*, pronombre posesivo de la segunda persona dual. - *Tu huentu*: ***Tuwün***. - *"Inchiu yu mapu Tuwün"*: "nuestra procedencia territorial" o simplemente "nuestra tierra".
- *"inchiñ in maputu huentu"*. Es traducido por el autor como "indio de nuestra tierra". - *inchiñ*: pronombre personal nosotros, desde tres personas hasta puede ser el pueblo en su conjunto. - ***Iñ***: posesivo del nosotros, *sobre tres personas*. - *Tu huentu*: *Tuwün*. - *Inchiñ iñ mapu Tuwün*: "nuestra procedencia territorial", o "la tierra de donde somos" o simplemente "nuestra tierra".

Según este jesuita, *mapu* equivale a decir *patria*. Es probable que este último término no involucrara a finales del siglo XVI todos los elementos que claramente se le concede hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX[35]. Sin embargo, es claro que Valdivia lo usa denotando un espacio territorial y las relaciones de pertenencia y vínculo que las personas tienen hacia él. Lo relevante del tema es que el autor parece llegar a tal relación a partir de la propia visión mapuche: *"inchiñ in maputu huentu"* o como hemos dicho *"inchiñ in mapu tuwün"*.

Luis de Valdivia y otros cronistas tempranos se encuentran con el concepto *mapu* y lo registran en sus escritos, cada uno según el tema en que estaban inmersos; Valdivia en tanto misionero, lo registró de acuerdo a su interés de conocer y dominar el idioma para sus fines de cristianizar y evangelizar a la población *mapuche*; los cronistas por su parte -militares en su mayoría-, lo registraron en los marcos del reconocimiento del territorio y la población según su finalidad de invasión y dominio militar, de esta forma registraron el concepto *mapu* ligado a nociones territoriales que la sociedad *mapuche* poseía. De ahí los conceptos de *lofmapu* y *butalmapu* que aparecen en los escritos de principios del siglo XVII. Si la mirada de conjunto ya era reducida, en la medida que estaba condicionada y limitada por el paradigma ideológico cristiano occidental del que eran portadores, su visión de la realidad era aun más segmentada debido a los objetivos específicos de cada empresa (la misional y la militar). De esta manera difícilmente podían *ver* los alcances que dicho concepto tenía en el *mapuche kimün* y menos aun comprender su lugar en la organización del mundo de su cultura.

Así, en el *mapuche kimün* el concepto *mapu* contiene dimensiones espaciales diferentes. No hay tan sólo una referencia a lo tangible, a lo material, sino que tiene una dimensión

[35] Hacia finales del S. XVIII y principios del XIX, en el marco de los procesos de independencia de los grupos criollos americanos con relación a España, se hacen sentir con bastante fuerza la palabra *patria* como portadora de una serie de elementos ideológicos cohesionadores de estos grupos que como tal les asistía el ejercicio de ciertos derechos colectivos: independencia, soberanía sobre un territorio, etc.

espacial que permite situar todas las dimensiones de la vida en el universo. O sea, posee también una dimensión trascendente en la cual se puede entender la expresión *mapuche Wenu Mapu* o *Wente Wenu Mapu*[36].

> *Cuando usamos el concepto Mapu* -dice el *Logko* e investigador *mapuche Wenteche* José Quidel- *es necesario tener presente que no solo estamos refiriéndonos a la tierra como materia, pues para ello existe el concepto Pvji Mapu. Mapu es un término que se aplica a todas las dimensiones de la vida en el universo. Es decir, podemos entender el cosmos como Mapu*[37].

Mapu alude pues a espacios y fuerzas que se complementan e interaccionan, y aunque en el refinado uso del *mapuzugun* -como lo señala Quidel- cada dimensión tiene su denominación particular[38], se le ha relacionado generalmente con el espacio material tangible (tierra), situación que no es reciente. Sin embargo, es en la práctica cultural cotidiana donde se produce la interrelación, particularmente asociada a las diversas agrupaciones *mapuche* en su relación con el espacio ocupado. Es aquí donde comienzan a cobrar significado los conceptos como: *"inchiñ in mapu tuwün"*, o *"inche ñi mapu tuwün"*. En rigor -como decíamos- se refiere a la procedencia geográfica individual y colectiva, los que mediados por relaciones económicas, espirituales y simbólicas construyen un particular espacio territorial que los define en su individualidad colectiva, y los identifica a partir de las características y las relaciones con ella establecidas. De esta manera se va gestando la propia organización socio-territorial de la sociedad *mapuche* pre hispánica que tiene en el *Lof* y *Rewe*, su expresión de organización socio-política básica fundamental, y en los *butalmapu* o *Fütalmapu* como expresión más amplia en lo que se refiere a una identidad colectiva más o menos homogénea, derivada de compartir un espacio o piso ecológico con características naturales similares.

En el caso del *fütalmapu lafkenche* por ejemplo, será el mar (*lafken*) el principal elemento que "homogeneiza" territorialmente a los *lof*, *rewe* y *aylla rewe* y su población, en la medida que existe con este elemento una relación económica de sobrevivencia y de reciprocidad expresada en la dimensión espiritual y religiosa. Lo mismo podemos encontrar en el caso del *fütalmapu pewenche* donde los *lof* de este territorio construyeron y se identificaron como unidad (identidad territorial) a partir de las características propias que les brinda el espacio natural o nicho ecológico de la alta cordillera de Los Andes, subsistiendo económicamente de sus recursos, principalmente de los frutos del *pewen* o araucaria, y conviviendo

[36] COTAM. 2003: 717.

[37] Quidel, J. 2002: 14.

[38] *Nag Mapu o Pülli Mapu:* espacio material tangible; *Anka Wenu Mapu:* espacio intermedio en el cual se producen los fenómenos climáticos; *Wenu Mapu:* literalmente Tierra de arriba, espacio intangible; *Wente Wenu Mapu:* espacio infinito; existe también el espacio *Minche Mapu:* literalmente, debajo de la tierra.

armónicamente desde una relación de reciprocidad expresada simbólicamente en la religiosidad. Esta situación la encontraremos en cada uno de los *fütalmapu* existentes; los *lof* que las componen habrán construido su mundo cultural en relación a las características del espacio que les brinda las condiciones de sobrevivencia básicas necesarias.

La expresión visible de estas identidades territoriales se daba en algunos aspectos como la particularidad lingüística del *mapuzugun* derivada de los elementos propios existentes en cada territorio y las actividades económicas y socio-religiosas desarrolladas. El concepto *Pillañ* o *pillan* por ejemplo, tan indiscriminada y erróneamente utilizada por los primeros españoles, es un concepto religioso propio del territorio o *Fütalmapu pewenche* y hace referencia al (o los) *Gen* (fuerza, poder, espíritu) del volcán (*Zeiñ* en *mapuzugun*); no es por tanto, el *dios* o el *demonio* a quien los *mapuche* ("todos") le rendían culto y adoraban como lo señalan los cronistas y misioneros religiosos. No era ni es lo uno ni lo otro, o pueden ser ambos a la vez en la medida que la concepción religiosa *mapuche* en lo relacionado con las *fuerzas* de estos espacios no tiene una connotación positiva o negativa sin más. En este sentido, la recopilación de relatos que algunos investigadores contemporáneos han realizado (Kuramochi & Huisca, 1997), relacionadas con experiencias de personas con estos espacios y fuerzas, particularmente con las fuerzas del volcán, dan cuenta de esta singularidad del mundo *mapuche* que hace imposible encasillarla en concepciones unidireccionales del bien o el mal.

En la actualidad esta particularidad de la identidad *pewenche* se mantiene y manifiesta, entre otros aspectos, en la existencia de la autoridad socio-religiosa denominada *Pillañ Kushe* (anciana que representa la fuerza y el poder del volcán), cuya función en las ceremonias del *Gillatun* o *Kamarikun* realizadas en algunas zonas cordilleranas, es encabezarlas y dirigirlas junto al *Logko Gillatufe* y los demás agentes religiosos del *Lof*.

Las particularidades y diferencias que hoy visualizamos en la cultura *mapuche* en su conjunto, tienen pues su raíz en las características especiales de los espacios territoriales que a cada agrupación le correspondió ocupar, a la comprensión que llegó a tener de éste, resultado de un largo proceso de convivencia. No es dable entonces la generalización, más todavía si comprendemos que incluso dentro de los mismos *lof* y *rewe* de un mismo *fütalmapu* existen expresiones particulares y propias en las formas de llevar a cabo ceremonias como el *Gillatun* o *Kamarikun*.

Lo anterior sin embargo, no es posible comprender sin considerar un segundo concepto, ampliamente registrado desde el siglo XVI, que al igual que *mapu* es un concepto ontológico pues contiene nociones de trascendencia; nos referimos a *CHE* (gente o persona). Si el concepto *mapu* hace referencia al espacio, un constructo teórico que implica relaciones de agentes e instituciones en planos materiales e inmateriales; el concepto *che* hace relación de un agente socializado, que cumple con ciertos valores y axiomas de la sociedad de origen. El registro temprano de un cronista que acompaña a Pedro de Valdivia en sus primeras incursiones militares y batallas en territorio *mapuche*, retrata a nuestro juicio algunos componentes valóricos que ya poseía el concepto *che* en aquel tiempo. Dice Vivar:

> *Traen flecheros como en un escuadrón de españoles arcabuceros. Y aun muchas veces salen algunos que se tienen por valientes, nombrándose "inche cai che", que quiere decir "yo soy"*[39].

Aunque Vivar se queda con solo la mitad de la frase traducida, pues la traducción completa sería *"yo soy gente"* o también podría interpretarse como *"yo también soy gente"*, el registro es simplemente de un valor etno-lingüístico e histórico fundamental para adentrarnos en la comprensión de la sociedad *mapuche* de entonces. *¡Iñche kay che!* En el momento límite de estar ante la posibilidad cierta de la muerte inevitable, es probable que razonemos que aquello no sea más que un acto ciego de valentía. Pero en nuestro caso debemos situarlo en el contexto del *aukan* o batalla contra el invasor, y como el mismo cronista lo dice era una actitud reiterada, pues; *"Y aun muchas veces salen algunos..."*, lo que muestra un acto consciente donde el guerrero pone en evidencia sus valores de fortaleza y fuerza (*newenche*); de compromiso por la defensa de su gente y territorio (*kimche* y *kümeche*); y de estar en el frente, no se resta ni asume posiciones distintas al colectivo (*norche*). Ser *che* de acuerdo a los códigos de la propia cultura implica reunir y poner en práctica ciertos valores, a nuestro juicio, ya bien establecidos a la llegada de los conquistadores.

En el plano de la socialización entonces, lo central está dado por la coherencia que haya en el comportamiento de la persona con los elementos de valor y conocimientos transmitidos a través de mecanismos y agentes ligados fundamentalmente con el espacio de la familia, cuyo referente ético se encuentra relacionado con los roles y funciones que el linaje ha asumido en el pasado y que es necesario preservar y proyectar, es lo que se denomina *küpan*. Desde la perspectiva social *mapuche* y desde el punto de vista territorial se encuentra el *tuwün*, que es el lugar del cual proviene la persona. Ambos elementos constituyen coordenadas del espacio social *mapuche*, que arrancan de los conceptos *che* y *mapu* y son los que van a dar la particularidad, la identidad al individuo (*che*) y al colectivo, *lof* o *lebo* en el lenguaje de las crónicas, y en un contexto más amplio, a los *butalmapus* o *fütalmapu*, como ya se ha dicho.

Desde el aspecto valórico y de la socialización todas las personas son *che*. Sin embargo, de acuerdo al *mapuche kimün* (conocimiento) entre las personas existe una diferenciación entre aquellas consideradas solo personas, *reche*[40], y aquellas que según sus cualidades personales, determinadas generalmente -aunque no exclusivamente- según las características

---

[39] Vivar. 2002: 143.

[40] Algunos autores contemporáneos han traducido erróneamente el concepto *reche* como *gente pura* o *gente verdadera* (Boccara, 1999; Bacigalupo, 2003:31; Saavedra, 2002:55; Mandrini, 2004:38, entre otros) y ante la no existencia de un concepto común para designar al conjunto de la población *mapuche* pre hispánica, han planteado que su denominación es el de *reche*, probablemente haciendo relación con un periodo histórico de *"pureza cultural"*, sin influencias externas, situación que tampoco es del todo cierta en la medida que las mutuas influencias con otras poblaciones y culturas es una realidad que ha sido corroborada por diferentes estudios arqueológicos, así como de registros etnohistóricos que evidencian tempranos intercambios e influencias culturales.

de su familia, o sea, de su *küpan* o *küpalme*, están predeterminadas a asumir roles socio-religiosos, espirituales y políticos en el *lof*, así como en espacios territorial y socialmente más extendidos.

> *A nadie le gusta o elige ser machi, pijañ kuse o logko, por eso se dice: "yo no soy gijatufe, por mi propia voluntad, no soy Logko por una decisión mía, personal propia. Entonces yo digo; "estos no son reche, ¿Por qué no son reche? Acá, en la reunión, habemos re che y otros que no son re che. Todos soñamos, pero los Logko, las pijañ kuse, los machi no tienen cualquier sueño común, a ellos en el sueño les dicen cosas, les enseñan, se les entrega kimün. Los reche no, ellos sueñan cosas más comunes. Entonces todos los que tienen que cumplir un rol particular, en la vida; machi, pijañ kuse, logko, wewpife, etc. tienen dos püji, porque tienen el püji de che y püjü de Logko o pijañ kushe. Los que no son reche, a través de sueños van aprendiendo la función que van a cumplir. A veces tienen perimontun, ven visiones, en el perimontun se toma a la gente, en el perimontun esta el kimün*[41].

En la sociedad *mapuche* pre colonial había pues *reche*, seguramente se trataba de la mayoría de la población, así también habían *epu rume che* o *zullitu che* (escogido o escogida podría ser la aproximación más cercana desde el español) y de seguro se trataba de una cantidad de personas mucho más numerosa que en nuestros días. Las especializaciones de estas personas no *reche* o *epu rume che* eran variadas. Estos iban desde quienes debían asumir roles socioculturales a roles eminentemente espirituales, religiosos y políticos, muchos de ellos aún hoy existen y son los que le dan el fundamento y la coherencia a la cultura, son los resguardadores o resguardadoras de los secretos del conocimiento y sabiduría de milenios. Entre ellos se encuentran los o las *machi*[42], *logko*, *lawentuchefe* (conocedor o conocerdora de los secretos medicinales de las plantas), *gütamchefe* (especialistas en el conocimiento del sistema óseo de personas y animales, componedores) *zachefe*, *rüxafe*, *gürekafe*, *pillañ kushe*, etc. Otros, sin embargo se han perdido en el tiempo producto de los procesos de imposición cultural de occidente: *pelon* (autoridad espiritual religiosa con capacidades especiales para *ver* y predecir situaciones futuras de las personas y el colectivo), *weupife* (agente especializado en la transmisión del conocimiento histórico *mapuche*. Si bien esta autoridad socio-política no ha desaparecido del todo, su existencia en nuestros días se encuentra altamente debilitada).

---

41 Ponencia de Víctor Caniullan, *Machi del lof Killem, Pixenko*, territorio *wenteche*, *Gulumapu*. En taller de Zapala, Puel Mapu, en el marco del trabajo de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche COTAM. 2003.

42 La presencia de la o el *machi* es registrado tempranamente por cronistas y soldados hispanos quienes en su incursión (o cautiverio) en el territorio *mapuche* se encuentran y describen prácticas relacionadas con estas autoridades socio religiosas ligadas específicamente a la medicina (Núñez de Pineda y Bascuñán, en Medina, 1882).

Así pues, la utilización del concepto *re che* fuera de su contexto lingüístico cultural nos puede llevar a confusiones tales como considerar que se trata de la denominación que la sociedad *mapuche* se daba en un periodo "pre *mapuche*", es decir, antes de la invasión española y también posterior a ello, pues la aparición de este vocablo (*mapuche*) con un sentido de autodenominación étnica cultural es posterior. Algunos autores han llegado a plantear que su uso generalizado entre los propios *mapuche* se da recién en el siglo XX (Bengoa, 2002), otros han documentado el uso del etnónimo *mapuche* hacia finales del siglo XVIII:

> *Otros documentos de la segunda mitad del siglo dieciocho confirman el surgimiento de un sentimiento identitario unificado, puesto que es a partir de este momento cuando aparece el término mapuche como etnónimo. Fue desde entonces que los indígenas del centro-sur de Chile empezaron a autodenominarse mapuche. Así, el misionero jesuita Andrés Febrés señala en su diccionario de 1765 que los indígenas se autodenominan mapuche y que llaman a un mapuche de otra tierra, ca-mapuche. En este caso, y si relacionamos la definición de Febrés con la descripción de Redrado, podemos deducir que el ca-mapuche, el mapuche extranjero, era un miembro de otro futamapu. Vemos aquí que la formación de esta nueva unidad sociopolítica macrorregional fue acompañada por el surgimiento de un nuevo sentimiento identitario que transcendía al simple grupo local antes constituido por el rehue. Una declaración de un cacique hecha algunas décadas después del fin de las guerras de independencia es desde este punto de vista bastante elocuente: «Nosotros, no queremos guerra contra los huinca . . . los mapuche son ahora muy tranquilos y miran a los españoles como hermanos».* (Boccara, G. 1999)

Es probable que antes de la invasión española la sociedad étnica y culturalmente homogénea que más tarde se dio el nombre de *mapuche*, no se autodenominara colectivamente con un etnónimo común, situación que podemos comprenderla por un lado, según los patrones propios de ocupación de los espacios territoriales y la construcción de sus relaciones económicas, religiosas y espirituales asociadas finalmente a la creación de los *Fütalmapu*. Así, les era más funcional denominarse y reconocerse a sí mismos, y sobre todo reconocer *al otro* según cada identidad territorial (*pikumche*, *lafkenche*, *lelfünche*, *pewenche* y *williche* en el caso del *Gulu Mapu*; y *rankülche*, *chaziche*, *mamüllche*, *puel williche* en el caso del *Puel Mapu*), o en un nivel más local, según el *lof* o el *rewe* y el espacio por estos ocupado: *makewe che* (maquehuanos), *forowe che* (boroanos), *puren che* (pureninos), *elikura che* (elicuras), etc. De esta manera la autodenominación *mapuche* por parte de los miembros de esta sociedad, independiente del período en que se haya dado, constituye su propio proceso de maduración y construcción identitaria colectiva, proceso en el cual tiene mucho que ver la interacción con el otro, fundamentalmente desde una perspectiva

de relación de violencia-resistencia[43], impuesta a partir de la invasión del imperio *inka* primero y española después.

La particularidad de la sociedad *mapuche* en cuanto a su diversidad en relación a formas y manifestaciones culturales y lingüísticas, a la descentralización del poder manifestada en la autonomía de cada *Lofche* para definirse y gobernarse tanto internamente como en sus relaciones con sus iguales (otros *Lofche*), tiene su antecedente y fundamento en esta relación de reciprocidad de las personas con *su* espacio territorial particular, expresado institucionalmente en el *Az Mapu* de cada *Lof*. La existencia por tanto de las diferentes agrupaciones *mapuche* a las que ya se refieren los primeros cronistas españoles del siglo XVI, es el reflejo de esta particularidad, asociada al nexo indisoluble -material y espiritual- del *che* con el *mapu*.

Espacio y organización territorial *mapuche* pre invasión hispana

Decíamos que la idea de espacio o *mapu* en el conocimiento *mapuche*, se encuentra asociada a diversas dimensiones tanto materiales o tangibles, como espirituales o trascendentes. El espacio material referido al *nag mapu* o *pülli mapu* en el período pre colonial es compartido por una diversidad de pueblos y culturas que ocupan y organizan el espacio a partir de su propia experiencia cultural. Las fuentes escritas del siglo XVI y posteriores dan cuenta de la gran diversidad de pueblos y culturas que se hallaban en los límites fronterizos del espacio ocupado por la sociedad *mapuche*. Por el norte se convivía con *diaguitas*, *changos*, *atacameños*, además de la población de *mitimaes inkas* en los últimos años antes de la invasión española, los cuales ocupaban parte del territorio del *Pikum mapu*. Por el sur se da cuenta eufemísticamente de los grupos *fueguinos*, entre los cuales se hallaban *selk'nam*, *kaweshkar*, *yámana*, *aoniken*, denominados posteriormente como tehuelche; por el este, en tanto, las fuentes escritas hacen mención a diversos grupos denominados como *huarpes*, *puelche güénaken*, *puelches* algarroberos (Mandrini, 2004), y otros como *pampas*.

La sociedad *mapuche* de entonces, que se situaba en un amplio espacio entre ambas vertientes de la cordillera de Los Andes, tenía clara noción de ello y organizó su espacio sobre la base de su propia filosofía de vida, que tiene su antecedente en los aspectos que hemos venido desarrollando. El temprano registro de los conceptos *puelche*[44]: gente del este; *pikunche*: gente del norte; *lafkenche*: gente de la costa o relacionada fundamentalmente

---

[43] En este aspecto es aplicable a nuestro juicio -aunque en un plano más amplio territorial y socialmente- las definiciones que Sahlins hace para lo que denomina *"tribu"*.

[44] Jerónimo de Vivar que es uno de los primeros cronistas españoles que llega a territorio *mapuche*, contemporáneo a Pedro de Valdivia, hace referencia a la existencia de población *puelche, pikunche, lafkenche y williche*. Posteriormente otros autores abundarán y corroborarán este hecho. En relación al concepto puelche se ha señalado ya que se trata de un término compuesto derivado de *Puel:* al concepto puelche se ha señalado ya que se trata de un término compuesto derivado de *Puel:* espacio del este, y *Che:* gente o persona. Sin embargo conviene hacer ver que el concepto *puel* es a su vez otro término compuesto del *mapuzugun*, derivado de *Pu:* los/las (artículo) y *El:* creadores,

(continúa en la página siguiente)

con el mar (oeste); y *Williche*: gente del sur, constituyen antecedentes que nos ayudan a comprender la noción espacial de la sociedad *mapuche* de entonces, que define por un lado la orientación o dirección en el espacio, y por otro, su poblamiento y ocupación. La conjunción de ambos elementos, espacio o *mapu* y población o *che*, y la organización de ello en base a la filosofía espiritual *mapuche* daban origen al *Meli Wixan Mapu* o cuatro espacios y direcciones sostenidas y reproducidas en cada *Lof* a través de sus ceremonias. Así, la existencia del *Puelmapu*, *Pikunmapu*, *Lafkenmapu* y *Willimapu*, que a su vez daban origen a la existencia de las poblaciones *puelche, pikumche, lafkenche y williche* respectivamente, constituye una primera definición espacial asociada al sentido de orientación, el cual tiene, como decíamos, en el punto de salida del sol su referencia primera y no posee necesariamente nociones de delimitación jurisdiccional.

Un segundo elemento recurrente, presente también en los escritos dejados por los primeros cronistas, tiene que ver con dos definiciones del espacio ocupado por la sociedad *mapuche* desde tiempos ancestrales, el que tiene como referencia principalmente un criterio geográfico en el cual el *pire mapu* o cordillera de Los Andes actúa como espacio diferenciador entre el *Gulumapu* y el *Puelmapu* y con su población: *Guluche*[45] y *Puelche* respectivamente. En los datos etnográficos dejados por cronistas hay mucha referencia a los *"moluches"* como un supuesto grupo *mapuche* situado especialmente en la zona del *pikunmapu* (norte del Bío Bío). Este error que podemos hasta entender en los primeros colonizadores debido al asombro que nos imaginamos les provocaba encontrarse frente a un mundo diferente y propio, sumado al sustento ideológico de superioridad como cultura cristiana occidental que portaban, no les permitió ver y reconocer al "otro" tal cual era, y en consecuencia denominó equivocadamente a agrupaciones y pueblos, atribuyéndoles además características étnicas y culturales diferentes a su matriz real. De esta manera denominaron *"moluches"* a quienes se reconocían -y reconocen hoy- como *Guluche*; denominaron "araucanos" a la población *lafkeche* de la zona sur de lo que hoy es Concepción, son estas las primeras poblaciones *mapuche* con las cuales los españoles tienen contacto y se enfrentarán al sur del Bío Bío en su estrategia de ocupación que tiene la zona costera como espacio de entrada. El uso del concepto araucano

---

hacedores. Así, el concepto puel tiene una dimensión religiosa pues hace referencia al punto o espacio asociada a las fuerzas y energías positivas y renovadoras, siendo uno de sus reflejos visibles la dirección en que aparece el sol (*antü*). Dentro del mundo cultural y religioso mapuche esto se manifiesta en la disposición que los *Gillatun* (ceremonia religiosa mapuche) adoptan, esto es el *puel mapu o xipawe antü* (dirección de la salida del sol) como punto de referencia primero y permanente. Así también lo podemos ver en la disposición que tienen las casas habitaciones mapuche (*ruka*), cuya puerta principal debe estar siempre orientada hacia esta dirección.

[45] *Guluche* es una palabra compuesta, viene de *Gulu:* territorio extendido ubicado al occidente del *Pire mapu* o Cordillera de Los Andes, entre el mar Pacífico hasta dicho cordón montañoso. Como espacio territorial o mapu, da origen a la existencia de la población *Guluche*, gente que habita o se ubica al occidente de esta cordillera. En la medida que su definición proviene de un criterio eminentemente geográfico, se les denomina *Guluche* tanto a la población *pikunche, lafkenche, lelfünche* (gente de los llanos), *ina pireche* (gente ubicada al pie del cordón andino) y parte de los *williche*.

se hizo más tarde extensivo a toda la población *mapuche*, incluidos los *puelche* de *puelmapu*, constituyendo un eufemismo pues se trata de un concepto foráneo que no tiene sentido dentro de la cultura y lengua *mapuche*.

En este mismo sentido denominaron –siguiendo a los primeros invasores *inkas*– "promaucaes" o "pormaucaes"[46] a una parte de la población *mapuche pikunche*. La historiografía tradicional, sin embargo, ha insistido en considerar a *pikunche* y "promaucaes" como dos agrupaciones o "tribus" supuestamente distintas, sin dar con las características culturales y étnicas propias y distintivas de ambas, o por lo menos de los llamados "promaucaes". Sostenemos que estos no eran otros que población *mapuche pikunche* y quizás la diferencia con las agrupaciones de más al norte haya sido su mejor suerte en resistir la dominación *inca*, situación que seguramente obedeció a factores internos y externos de este *Fütalmapu*. En definitiva, la mayoría de las denominaciones con las cuales se identificó a las agrupaciones humanas no correspondían a las que ellos mismos se daban, correspondiendo muchas veces a toponimia o adjetivaciones según su comportamiento en relación al otro invasor (Rothammer, 2004).

En el nivel más básico de la organización sociopolítica y territorial existe abundante documentación para definirla como una instancia que, a la llegada de los españoles se hallaba estructurada a partir de criterios de patrilinealidad y patrilocalidad. Un determinado número de familias nucleares o *füren*, relacionadas de manera cercana (*reyñma*[47]) por la línea paterna dará lugar al surgimiento de los *lof* como instancia sociopolítica y territorial a partir de la cual se articulaban orgánicas más amplias como los *rewe*, *aylla rewe* y *fütalmapu*. Sin embargo, entre la familia nuclear (*füren*) y el *lof* se puede advertir la existencia de un grupo familiar más o menos extendido articulado generalmente en un hogar amplio y compartido denominado *rukañma*, cuyos integrantes poseen una estructuración económica básica relacionada principalmente con la división del trabajo según edad y género. No obstante será el *lof*, encabezado por la figura del *logko* (*cabeza* o jefe) el espacio sociopolítico con jurisdicción para discutir, ventilar y definir asuntos y conflictos internos, así como sus relaciones externas.

---

46 El término "promaucaes" o "poromaucas", proviene de la denominación que los *inkas*, primeros invasores del territorio *mapuche*, hicieron para denominar a la población *pikunche* que tuvo éxito en su resistencia militar contra la conquista *inka*. No corresponde pues a una auto denominación *mapuche*, los promaucaes nunca existieron como entidad cultural al interior del pueblo *mapuche*, corresponde a una categoría impuesta, una categoría colonial. Su uso –hasta hoy día– linda en la negación de la actitud y de la voluntad de defensa del territorio y su identidad que llevaron a cabo los *mapuche pikunche* como tales.

47 El concepto *reyñma* es la denominación en el *mapuche kimün* de la familia *mapuche* vinculado por ambas líneas, padre y madre. La relación que indica dicho vínculo se dice *reñmawen*. Ahora, de acuerdo a los valores y códigos de conductas sociales, los *reñmawen*, en tanto relacionados directamente, se deben respeto y consideración de familias (*kimpeñpewün*), reciprocidad (*Kelluwün*) y ayuda y defensa mutuo (*inkawün*).

El crecimiento de la familia patrilineal asentada en un espacio territorial determinado, probablemente generó en muchos casos la articulación de grupos de éstos (familiares), con el propósito de asentarse en otro lugar, dando forma así a un nuevo *lofche*. Un rápido crecimiento de la población, la escasez temporal de ciertos recursos para la subsistencia o simplemente el agotamiento de éstos, debe haber constituido el motivo suficiente para ocupar nuevos espacios, situación que por un lado amplía la ínter conectividad de un espacio territorial y social con un *tuwün* (procedencia territorial) y *küpan* (descendencia) común, y por otro, pudo haber generado también relaciones de conflicto con otras agrupaciones *mapuche*. Ambos factores contribuyen hacia una mayor cristalización de unidades sociopolíticas más amplias que el *lof*.

Así, un segundo nivel de articulación sociopolítica y territorial que se daba en la práctica cotidiana en el periodo prehispánico, tiene que ver con los *rewe*. La articulación de varios *lof* se daba a partir de relaciones permanentes ligadas a lo religioso, lo económico y la seguridad. Es de suponer que la instancia sociopolítica del *rewe* se tendía a afianzar y fortalecer permanentemente vía vínculos matrimoniales y lazos familiares resultante de ello, situación que también era dable con familias de otros *rewe*, sobre todo en espacios territoriales de ocupación continua, logrando articular socialmente, a través de estos vínculos, a un amplio espectro de población y territorio. Un registro acerca de la celebración del matrimonio *mapuche* a principios del siglo XVII puede ayudarnos a comprender la dinámica en que se tejen las relaciones sociales en esta sociedad. Desprendido de los prejuicios y atentos a lo que nos interesa, veamos el siguiente pasaje del jesuita Diego de Rosales:

> *Llegado el día de la borrachera, concurren de todas partes a la fiesta, hombres y mujeres, viejos y niños, i hasta los cojos i los enfermos se animan y van, aunque sea arrastrando. El cacique o novio que hace la fiesta entra primero, acompañado de todos sus parientes, que llevan de diestro sus carneros i ovejas de la tierra, todos vestidos de gala i con el adorno de sus llancas i piedras preciosas de su estimación. Tras ellos entran los parientes de sus mujeres, con sus familias i grandes acompañamiento i aparato de carneros, aves, pescados i otras cosas para la fiesta. I puestos en orden reciben la parentela de la novia...saludanse los unos a los otros con grandes muestras de amor i ofrécense los dones. El marido da a los padres i parientes de la novia todos los carneros y ovejas de la tierra que el i sus parientes han traído...y todos participan aquel día de la hacienda, que son las ovejas y los carneros, i a cada uno le mata las que le han de tocar i se las deja allí tendidas a sus pies, i a la novia i a su madre las cubren de mantas y camisetas, que es la paga i el dote que se da a la madre de la novia por la crianza de la hija*[48].

---

48 Diego de Rosales, en Medina, J. T. 1882: 283.

Sobre esta misma actividad social, Núñez de Pineda añade: *i de estas suertes suelen casarse en estas fiestas i bailes, que ellos llaman gñapitun*[49].

La descripción de Diego de Rosales nos muestra, como en una instantánea de hace más de cuatrocientos años, una de las instituciones sociales que de seguro tiene una práctica mucho más antigua, en la medida que está vinculada con el tipo de relaciones sociales más cercanas y fundamentales al ser humano: la constitución de la familia y a partir de ella la construcción de la sociedad y su cultura. Núñez de Pineda pone el broche dorado en tanto registra la ceremonia y fiesta del matrimonio con una de las denominaciones en *mapuzugun*: *Gapitun*. Este concepto viene de *Gapiñ* que identifica a la mujer que ha sido tomada en matrimonio, y que al momento de la ceremonia recibirá no solo los deseos y peticiones de buena suerte en su etapa de mujer casada, sino fundamentalmente los consejos (*gülam*) de sus mayores para un comportamiento que la dignifique a sí misma y a su *küpan* (descendencia), principalmente el *gülam* de sus padres la orienta hacia su nueva familia con quienes se ha emparentado pasando a ser *reyñma*. Así, *Gapitun* corresponde a la ceremonia y fiesta que contiene un alto grado de simbolismo y procedimientos formales -lo que no quita no obstante, la informalidad propia de una fiesta y convivencia-, cuyo propósito es sellar una relación de emparentamiento y por lo mismo de apoyo, de alianza de la familia de la mujer con su símil del esposo.

Posteriormente y en la actualidad, la ceremonia del matrimonio a la manera tradicional *mapuche* se denominará *Mafün* y el cambio principal que lo diferencia del *Gapitun* es el consentimiento mutuo, el acuerdo de ambos para la unión en matrimonio. No obstante, permanecen vigentes otros aspectos que son registrados por Diego de Rosales, como la entrega de la dote a la familia de la novia, de manera particular a la madre de ésta, así también el sentido y dimensión social del evento, que puede desprenderse del texto que hemos citado. Los consejos entregados a la mujer, lo serán también para el hombre, a quien se le recordará -por sus mayores- que en adelante le debe respeto y consideración a la familia con la cual se ha emparentado en matrimonio (a sus *gillañche* en *mapuzugun*). Así, *Gapitun* o *Mafün* será en la sociedad *mapuche* la principal institución, a través de la cual se sellarán alianzas familiares, para luego, a través del parentesco ir construyendo el mundo social y político.

Si a las actividades sociales del *Gapitun* o *mafün*, sumamos otras como el *Palin* (deporte), el *xafkintun* (intercambio de productos variados), celebración del *We Xipantu*, las ceremonias religiosas que realiza cada *lof* y *rewe*, las propias relaciones familiares de visitas recíprocas (*wixanmawün*), nos encontramos ante un panorama de intensas y permanentes relaciones no solo al nivel del *lof*, sino de seguro en un nivel mucho más amplio social y territorialmente. De esta manera, y a partir de un soporte básico religioso (la práctica de ceremonias como el *Gillatun*, *Kamarikun*), la existencia del *Rewe* (agrupación de varios *lof*)

[49] Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (en Medina. 1882: 285).

como organización territorial y política se da por sentada, transformándose -como señala Boccara (op. cit)- en la unidad sociopolítica crucial y permanente de la sociedad *mapuche* pre colonial.

La existencia de los *lof* y *rewe* con una intensa vida de relaciones recíprocas, a través, como decíamos, de la práctica de diversas instituciones socioculturales y religiosas, y el natural vínculo entre la población de los *lof* y *rewe* adyacentes territorialmente, sentaban las bases para una articulación social y política mayor expresada en los *aylla rewe*. Además, no es improbable, más bien creemos absolutamente posible, que se generaran vínculos matrimoniales y por tanto familiares entre población de *rewe* distintos. De ahí que la articulación de esta unidad sociopolítica en el periodo prehispánico sea aceptada y reconocida por diversos autores, aunque situando su expresión de manera esporádica y asociada a situaciones de defensa en momentos de peligro externo.

Una cuarta unidad sociopolítica, de acuerdo al orden que aquí estamos usando, lo constituyen los *fütalmapu* o butalmapu, vutalmapus, Uúthanmapu, entre otras palabras parecidas usadas por hispanos e hispano criollos de los siglos XVII y XVIII.

Si bien el registro escrito de este concepto -en *mapuzugun*- aparece recién hacia la tercera década del siglo XVII en escritos de Luis de Valdivia, Diego de Rosales y Núñez de Pineda y Bascuñán (Téllez, 2002), de acuerdo a la referencia que cronistas del siglo XVI y principios del XVII hacen -en el marco de la llamada "guerra de Arauco"- de conceptos como "provincias", "tierras", "parcialidades", entre otras, con una clara connotación de macro unidades socio políticas *mapuche* que seguían patrones territoriales y geográficos comunes de funcionamiento, y activadas ahora en función de la defensa del territorio, hacen pensar en que su existencia proviene de un pasado del todo anterior a la invasión *winka* española. Algunos autores, aunque con cierta duda al respecto, así lo plantean:

> *A un nivel aún superior, tenemos al futamapu, o «tierra grande», que se formaba a partir de la agrupación de varios ayllarehue. Durante la época colonial tardía, tres de estos futamapu llegaban a dividir al territorio de la Araucanía en igual número de grandes franjas longitudinales. Existen muchas dudas en cuanto a la existencia del futamapu como distrito geopolítico en tiempos prehispánicos, puesto que estas «tierras grandes» se mencionan por primera vez solamente a principios del siglo diecisiete, más de 60 años después del inicio de la conquista. Pero parece que si los futamapu existían durante la época prehispánica no tenían este mismo carácter permanente sino que la alianza de diferentes ayllarehue ocurría únicamente en tiempos de guerra.* (Boccara, G. 1999).

Es cierto que las primeras menciones que se pueden atribuir al concepto *mapuche fütalmapu* aparecen, como decíamos, recién a principios del siglo XVII. Sin embargo, también es cierto que muchas expresiones y conceptos específicos del *mapuzugun* simplemente no

fueron registradas por los primeros cronistas y misioneros. Además –como ya hemos adelantado–, se debe poner atención a otros conceptos *mapuche* que sí son frecuentemente anotados. Estos corresponden a: *puelche, pikumche, lafkenche, pewenche, lelfünche, williche*; los que poseen también una connotación geográfica territorial y que posteriormente algunos de ellos coincidirán con la denominación y ubicación de los *fütalmapu* (Carvallo y Goyeneche, op. cit).

Investigaciones recientes sobre el mismo tema dan luz sobre la existencia de dicha unidad sociopolítica *mapuche* en el periodo anterior a la invasión, así como su fundamento desde las concepciones propias del *mapuche kimün* (conocimiento mapuche). Sobre lo primero, algunos de los resultados de la investigación realizada por la Comisión de Trabajo Autónomo *Mapuche*, señalan:

> *Los deslindes territoriales del Mapunche Wajontu Mapu, al contacto con los españoles, en la mitad del siglo XVI se extendía en el Gulu Mapu, desde el río Limarí, por el Norte, hasta la Isla Grande de Chiloé, por el Sur, el mar Pacífico y la Isla Mocha, por el Oeste, y la Cordillera Los Andes, por el Este. Al Sur del Bío Bío los Fütal Mapu, se extendían hasta la Füta Wapi Chilhue o Isla Grande de Chiloé. Identificándose las siguientes identidades territoriales: En el Gulu Mapu: Bafkeh Che o Lafkenche (gente de la costa, sector poniente de la cordillera de Nahuelbuta), Naüq Che o Naüqche (abajinos, vertiente oriental de la cordillera de Nahuelbuta), Wente Che (arribanos, precordillera de Los Andes). A estas identidades del Gulumapu se les denominó por los cronistas y otros pueblos contemporáneos como: Moluches, Aucaes, Araucanos y Voroganos. En el Pire Mapu: Pehue Che o Pewenche, Wiji Che o Wijiche e Ina Pire Che. A su turno, a los Wijiche o Veliches dependiendo de su ubicación geográfica, los cronistas los denominaron como: Cuncos (La Unión), Chauracahuines o Juncos (Osorno) y Payos (Costa de Queilen a Quellón). En la vertiente oriental de la Cordillera de Los Andes se emplazaba el Pwel Mapu, el que estaba conformado por las siguientes identidades territoriales: Ragkül Che o Ranquelches, Mamuj Che, Chazi Che y Pwel Wiji Che o Wijiches Serranos. Los cronistas usaron la denominación Pampas, Aucaes o Indios de Chile para denominar a los Ranquelches y Manzaneros para identificar a los Wijiches serranos*[50].

Desde el punto de vista propio *mapuche* el concepto *fütalmapu* se puede entender como la expresión "identidad territorial" o "identidades territoriales" y como tal su existencia antecede al siglo XVI, pues su raíz solo podemos encontrarla y comprenderla a partir de la relación tierra-hombre-naturaleza; o sea, de como se posiciona el *che* (hombre) sobre el *mapu* (tierra), proceso que es distinto y particular según sea el espacio o territorio, naciendo a partir de ella las particularidades. Ahora, si bien este es un proceso cultural permanente y

[50] COTAM, 2003: 718.

dinámico en el tiempo, y sus antecedentes tienen un pasado difícil de datar cuantitativamente, de lo que sí podemos dar cuenta como evidencia, es que al momento de la invasión *winka* se hallaba claramente estructurado, expresándose entre otros aspectos en las particularidades del idioma (*mapuzugun*), por las características naturales específicas del enorme espacio que constituía el *Wallmapu* o país *mapuche* histórico.

No obstante, es difícil plantear que los *fütalmapu* hayan constituido una articulación sociopolítica antes de la invasión, acontecimiento este último que sin duda se transformará en un poderoso acelerador de tal proceso, cuando nos imaginamos se difundió por todo el *Wallmapu* el *werkün zugu* (noticia) de la entrada del ejército *inka* al *Pikum mapu*. La posterior entrada de los invasores españoles no hizo más que cristalizar, del Bío Bío al sur y en el *puelmapu*, la ancestral identidad de los territorios y su población para transformarse paulatinamente en unidad políticosocial permanente de la sociedad *mapuche*, la cual solo se verá interrumpida a finales del siglo XIX por la ocupación militar del territorio *mapuche* y el sometimiento de su población por los Estados chileno y argentino.

LOS DATOS DE LA ARQUEOLOGÍA

De acuerdo a las últimas investigaciones arqueológicas relativas al poblamiento humano en el continente, se ha comprobado la presencia abundante de restos materiales diversos que evidencia la presencia humana desde alrededor de 12.500 años (Dillehay, 2004). El sitio Monte Verde II, que registra estos antecedentes, se halla ubicado en la actual X Región en una zona cercana a la ciudad de Puerto Montt, en el sur de Chile. No obstante, las mismas investigaciones realizadas en Monte Verde han hallado en el mismo sitio, en un estrato inferior, aún no investigado plenamente, algunos restos materiales que pueden asociarse a cultura humana con una datación mucho más antigua de alrededor de 33.000 años.

De esta manera el campamento de un grupo de cazadores recolectores establecidos a orillas del estero *Chinchihuapi* cerca del lago *Llanquihue* hace más de 12 mil quinientos años, el relativo buen estado de los objetos utilizados por el grupo humano producto de condiciones especiales de preservación y de la mano de una paciente y rigurosa investigación encabezada por el arqueólogo norteamericano Tom Dillehay, ha echado por tierra el anterior consenso científico en el área que establecía una edad de 11.500 años del poblamiento del continente americano, representado en la denominada Cultura Clovis establecida en Nuevo México, Norteamérica.

Los resultados de las investigaciones del sitio arqueológico de Monte Verde II que en lo esencial plantea que el poblamiento americano es anterior a las fechas planteadas hasta hoy por la mayoría de los científicos, ha contado además con el respaldo de los resultados de investigaciones en el área de la lingüística (Nichols 1990). Dichos estudios que discuten sobre la posibilidad de que las diferentes lenguas del continente desciendan de un tronco común

y ante la gran diferencia existente entre sí, sugieren que su desprendimiento y evolución particular requieren de varios milenios para que cada una de ellas logre tal grado de particularidad. Estas mismas investigaciones han registrado la existencia actual de entre 130 a 150 familias lingüísticas originarias en el continente. En tal sentido, sostienen que solo un largo proceso de entre 25 mil a 30 mil años de existencia humana podría explicar tal antigüedad y diversidad de lenguas.

Los 12.500 años del sitio Monte Verde II, evidencia la presencia de un grupo humano que no solo se dedicaba a ser cazadores de megafauna, sino que a su vez, y de seguro a partir de ello, poseían un amplio conocimiento de su territorio reflejado en el uso, que evidencia el sitio arqueológico, de alrededor de veinte tipos de plantas distintas con un profundo conocimiento de sus propiedades alimenticias y medicinales. Esta diversidad de productos, en el que se debe agregar la existencia de algas y moluscos provenientes del ambiente del litoral, hacen suponer que la población asentada en Monte Verde estaba en cierta manera familiarizada con el amplio espacio que dista entre la cordillera y el litoral.

La actividad humana de adaptación al medio natural, un poco más riguroso en la época de los habitantes de Monte Verde, se verá algo facilitada en cuanto a condiciones climáticas hacia fines del Pleistoceno. En la época del Holoceno temprano, hacia los 10 mil años a. p. con el aumento de la temperatura y humedad, se observa una mayor diversificación en el aprovechamiento de diversos ambientes, recursos y hábitat como bosques templados, bosques húmedos, así como zonas costeras. Este mejoramiento de las condiciones de adaptabilidad y domesticación de los territorios para la población dio lugar a una proliferación de tecnologías locales y a partir de ello cambios culturales significativos en el desarrollo de la población.

Si seguimos los datos aportados hasta ahora por la arqueología, aunque ello es siempre una incertidumbre en la medida que en algún momento y espacio puede tener lugar el descubrimiento de un nuevo complejo o sitio arqueológico y con ello a veces nuevos datos, nuevas teorías; la fase cultural caracterizada preferentemente por la actividad económica de la caza y recolección, se situaría hasta el comienzo del primer milenio d. C. No obstante, se han hallado algunos sitios en la región con una antigüedad de unos 4000 años a. C. (Sánchez, et al. 1984), que han arrojado ciertos cambios en el tipo de tecnologías usadas para la caza de animales, caracterizadas por puntas pedunculadas, puntas de proyectil en forma de laurel cuyo material más común es la obsidiana. A este periodo que algunos han denominado "post paleoindio" o arcaico, también denominado "pre cerámico", corresponderían los materiales y restos culturales hallados en los sitios *Quillen* y *Quino*, ubicados al poniente de la ciudad de Lautaro, cercana a la carretera hacia Galvarino en la IX Región.

En los mismos aleros *Quillen* y *Quino*, junto a los materiales encontrados de tipo líticos tallados, se comparten –aunque en un estrato más tardío– algunos restos cerámicos, lo que muestra que dicho lugar fue ocupado por un largo período, situación que puede asociarse a ocupaciones más estacionales y permanentes. Es probable también que las actividades económicas de la caza y recolección –características de este periodo en su fase tardía– se hayan

visto complementadas en aquellos lugares con una incipiente domesticación de algunos cultivos silvestres.

Posteriormente y de acuerdo a los descubrimientos de la arqueología en la región, se dará lugar a un primer elemento de difusión cultural representada en la denominada cerámica *Pitrense*. Menghin (1962), quien excavó el *Eltun* (cementerio) de *Pitren* ubicado cerca del lago *Kalafken* y ante el hallazgo de un elemento cultural nuevo, la cerámica con un estilo y formas particulares representado en vasijas de un color, con formas humanas, caras con ojos "granos de café" y representaciones de animales (sapos, aves y camélidos); y su reiteración en otros lugares, plantea estar ante una situación que indicaría unidad cultural y cronológica. La reiteración de este tipo de cerámica lleva a Menghin a plantear la existencia de una época denominada "Paleo-araucana", ubicándola tentativamente entre los años 1200 al 1400 d. C.

La existencia de un tipo alfarero que se habría expandido por la región ha quedado en evidencia en otros hallazgos. Sin embargo, los autores difieren en las fechas del comienzo de la cerámica pitrense. Así, Berdichewsky (1971) postula el comienzo de este tipo de ceramio hacia el año 500 d. C.

Las excavaciones de Eltun (cementerios) encontrados hasta ahora, han sido el principal método para indagar y corroborar la presencia del complejo Pitren en la región. Y los hallazgos parecen no ser pocos. Uno de ellos es el de Wimpil, ubicado en la ladera poniente del cordón Ñielol, en la comuna de Galvarino (el espacio en el que se halla el Eltun o sitio arqueológico corresponde actualmente a la propiedad forestal denominado Fundo Santa Cruz). La datación de los artefactos excavados los sitúa en el 660 d. C., representando con ello *"el más temprano yacimiento agroalfarero conocido en el presente en la zona centro-sur de Chile"*[51]. Así también, señala el arqueólogo Gordon:

> *Al sur de la ciudad de Valdivia hemos reconocido el tipo en los ceramios excavados en los cementerios de Cocule y Río Bueno. Al norte de la ciudad de Valdivia en la localidad de Huiscapi, entre Loncoche y Villarrica. Existen varios sitios en los alrededores de Temuco que rindieron el mismo tipo alfarero: Temuco-Maquegua, Temuco-Ñielol han sido destruidos en el curso de excavaciones para construcciones, el material arqueológico se encuentra disperso en colecciones particulares y en la Universidad de La Frontera. Un cementerio en el Campus Andrés Bello de la Universidad de La Frontera ha sido parcialmente excavado por personal del Museo Regional Araucano (Sánchez et al.: 1983)...en Contulmo, a la orilla del lago Lanalhue, y en Puren se encuentran ceramios de tipo Pitrense en colecciones particulares*[52].

[51] Gordon, 1985: 36.
[52] Gordon, 1985: 49.

Sin embargo, las similitudes del tipo alfarero *Pitren* no solo se pueden encontrar en sitios ubicados en las regiones VIII, IX y X, pues los datos arqueológicos y las comparaciones tipológicas de los artefactos dan cuenta de un emparentamiento con cerámicas de la zona central, especialmente con el complejo *Llolleo*. Por su parte Hadjuk (1978) ha documentado la similitud de los ceramios del complejo *Pitren* con cántaros y jarros que se han encontrado en sitios ubicados en la actual provincia de *Neukén*, todos ellos correspondientes a períodos precolombinos y pre inkásicos. Estudios y planteamientos recientes reconocen que en el nivel actual de las investigaciones arqueológicas, el complejo *Pitren* representa la primera expresión cultural que ha mostrado una homogeneización en un amplio espacio territorial en ambos lados de la cordillera.

> *Hasta el momento, Pitren representa la primera ocupación agroalfarera del sur de Chile. Trabajos ulteriores han demostrado que este complejo cultural se extiende desde la cuenca del Bío Bío hasta la ribera norte del lago Llanquihue. En el centro y norte de la provincia de Neuquén también se ha detectado este complejo. Hasta hace poco se postulaban fechas muy tardías para esta expresión cultural, sin embargo recientes trabajos han demostrado que el complejo Pitren ya se hallaba presente en el valle del Cautín hacia el 660 d. C.*[53]

La presencia de los *eltun* con evidencias tipo *Pitren* preferentemente en los sectores precordilleranos y zonas de pie monte sugiere que el piso ecológico ocupado correspondía a espacios de abundante vegetación y a orillas de ríos y lagos, lo que hace suponer un régimen de sobrevivencia ligado especialmente con la caza de animales menores y, sobre todo, de recolección de frutos y alimentos vegetales. Además, su cercanía a cursos de agua debe haber creado una vinculación económica a través de la pesca, complementando la dieta con los recursos de ríos y lagos. El *wampo*, que en el mismo tiempo aparece como urna funeraria en algunos *eltun*, puede haber sido usado también como medio de navegación con fines de movilidad y traslado, como de pesca. Por otro lado, este proceso posiblemente aportó también el cultivo del maíz, el que junto a la papa se cultivó en pequeña escala en los claros de bosque o por medio de tala y roza.

Por su lado, el emparentamiento existente entre los complejos *Pitren* y *Llolleo* de la zona central, que lleva a compartir elementos específicos como los ceramios asimétricos con asa puente, con modelos antropo y zoomorfos, ojos tipo "granos de café", y la comparación con los límites del complejo *Llolleo* que se extiende desde el *Choapa* al sur, siendo este último el límite lingüístico del *mapuzugun* por el lado norte, han llevado a algunos autores a sugerir una temprana expansión formativa hacia el sur del país (Aldunate, 2000).

[53] Aldunate, 2000: 235-236.

Podemos compartir o no la dirección que haya tomado dicha expansión, lo cierto es que nos hallamos ante una evidente manifestación de homologación cultural que se daba también en el plano lingüístico. No se debe pasar por alto, además, más bien consideramos de enorme significado, que todos los hallazgos materiales de cerámicos son de excavaciones de *eltun* (cementerios), espacios sagrados en los cuales es posible hallar las concepciones que acerca de la vida y de la muerte poseen los grupos humanos, a través -entre otros elementos- de los restos materiales que acompañan a los muertos. Así entonces, la influencia de los complejos *Llolleo* y *Pitren* no se halla solo a este lado de la cordillera, pues en las pampas y al sur de Mendoza también se han desenterrado objetos cerámicos provenientes de estos horizontes alfareros.

Hacia los inicios del segundo milenio de nuestra era, los hallazgos de la arqueología dan cuenta de un nuevo complejo cultural asentado principalmente en las zonas del valle central entre los ríos *Bío Bío* y *Tolten*. Las características particulares de este complejo están dadas por un tipo de cerámica monocroma en un primer momento, y más tarde ceramios con decoración de dos o tres colores; el uso de cistas de piedra en los enterratorios y especialmente sus urnas funerarias de cerámica encontradas en los alrededores de *Temuko* y *Angol*. La actividad agrícola aparece como la actividad económica preponderante, en que destacan el cultivo del maíz, porotos, zapallo, ají y la quinoa. El hallazgo de manos y piedras de moler granos en los sitios de este complejo cultural, refuerza la idea de la producción de ciertos cultivos agrícolas, aunque su uso también debe haberse dado en el procesamiento de productos de recolección como la avellana. Hacia este período se habría producido también la domesticación de los primeros animales, el *chiliweke*, por parte de la población *mapuche*.

Con su centro en los alrededores de *Angol*, específicamente en la zona de *El Vergel*, el complejo cultural conocido por este nombre, extiende su influencia hacia zonas aledañas ubicadas en la vertiente oriental de la cordillera de *Nawelbuta*, en el valle del *Kautin* (Gordon, 1978), también en la costa del golfo de *Arauko*, *Ñielol*, *Chol Chol*, *Traiguen* y *Quepe* (Latcham, 1928). La antigüedad que se les atribuye a los hallazgos materiales del complejo *El Vergel* lo sitúan entre los años 1100 a 1300 d. C. (Aldunate, 2000). La no-existencia de sitios El Vergel en las zonas precordilleranas, situación que también se puede ver en la región ubicada al sur del lago *Llankiwe*, más húmedo y abundante en vegetación, hacen suponer a investigadores que el énfasis de la actividad económica estaba orientada al cultivo, el que requería de un ambiente que combinara ciclos estacionales de humedad y calor, además de espacios llanos y descubierto de los bosques. El nuevo estilo de vida que se estaba construyendo llevaba aparejada una situación de mayor sedentarización de las familias en espacios puntuales, el propio sitio arqueológico *El Vergel* es una muestra de ello, en que las condiciones del ambiente permitían una actividad hortícola y agrícola excepcional.

Estos cambios seguramente influenciaron y reforzaron los demás aspectos de la cultura *mapuche*: la vida social, la organización, la religiosidad con la definición de espacios para tales propósitos. Sin embargo, es difícil suponer la no realización de otras actividades económicas

como la caza y la recolección, pues este tipo de economías han estado presentes incluso en tiempos contemporáneos, en donde la población hace uso complementario de diferentes ecosistemas como los bosques (*Mawiza*), para la caza de animales menores y la recolección de diversos productos naturales, los ríos, lagos y esteros para la pesca.

Para muchos, los complejos culturales *Pitren* y *El Vergel* constituyen los antecedentes más inmediatos de lo que posteriormente fue la cultura *mapuche*, pensando (nos imaginamos) en un horizonte cultural más homogéneo.

> *La cultura mapuche surge de estas culturas anteriores, representada entonces en sus antepasados Pitrén y El Vergel. Al paso del tiempo, en cientos de años se fueron expandiendo esos rasgos culturales y homogeneizándose, hasta llegar al año mil de nuestra era a constituir lo que ya puede ser reconocido plenamente como cultura mapuche*[54].

En nuestro caso consideramos necesario ver con mayor detenimiento la lectura del conjunto. Si bien las evidencias de la arqueología son determinantes en el sentido de mostrar desarrollos culturales particulares en lo que hoy constituyen las Regiones VIII, IX y X, relacionados con factores de ambiente en el cual se establecieron las poblaciones con sus actividades económicas, es perfectamente posible que se trate de procesos paralelos y complementarios de un horizonte cultural más amplio ya estructurado en elementos como la lengua, la religiosidad y vinculaciones sociales. Las evidencias posteriores de la cultura *mapuche* son decidoras en este sentido, las particularidades que más tarde hemos conocido en cuanto a organización socio política, la manifestación de sus elementos religiosos, las mismas particularidades del *mapuzugun* en los diferentes espacios territoriales constituyen evidencias de una diversidad que no se contrapone a lo homogéneo. Por otro lado, en lo que a sitios arqueológicos se refiere, no debemos pasar por alto que la mayoría de éstos, sino todos, han sido descubierto en situaciones fortuitas relacionadas principalmente con remociones de suelo que provienen de la construcción de obras diversas y en lugares muy específicos de un vasto espacio territorial ampliamente ocupado y que de seguro esconde innumerables otros sitios sagrados (*eltun*), que bien podrían transformar tesis y planteamientos que se sustentan en el hallazgo y estudio de restos materiales. Sin considerar otros que por consecuencia del paso del tiempo y el clima se hayan perdido para siempre.

Conclusiones

Alrededor de 33.000 años de presencia humana en lo que más tarde sería el *wallmapu* o país *mapuche*, es lo que en la actualidad arrojan las investigaciones arqueológicas. Estudios de esta misma ciencia, junto a la paleontología y la geología han evidenciado las formas

54 Informe Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003.

de vida de un grupo de cazadores recolectores de hace 12.500 años a. p., establecidos en Monte Verde, cerca de Puerto Montt, actual X Región de Chile.

Clasificando ya sea cronológicamente o según los procesos socioculturales y sus cambios, los planteamientos más aceptados hoy en esta ciencia occidental sugieren que a partir de una ocupación continua de la región, desde una perspectiva de adaptación al medio natural, se produjeron desarrollos culturales específicos relacionados especialmente con la ocupación de medio ambientes particulares, todo lo cual habría llevado al surgimiento de un horizonte cultural más homogéneo hacia el primer milenio de nuestra era. De acuerdo a los datos recopilados por la arqueología y la interpretación de ellos, la mayoría de los autores sugiere la aparición de la cultura *mapuche* en este periodo, teniendo como base los complejos culturales *Pitren* y *El Vergel* y la estrecha vinculación del primero con las ocupaciones humanas y sus rasgos culturales con el complejo *Llolleo* de la zona central. Los datos de la arqueología han sido concluyentes también en evidenciar la presencia cultural *mapuche* al lado oriente de Los Andes, a través de hallazgos de cerámica de tipo *Pitren* al sur de Mendoza y en las pampas ubicadas en la actual provincia de *Neuken* en una época precolombina y pre *inkasica*.

Por su lado los datos etnohistóricos aportados por las fuentes escritas de las primeras décadas de la invasión española al territorio, entre los cuales se pueden encontrar conceptos en lengua *mapuche* (*mapuzugun*) sobre diferentes aspectos de la vida cultural de esta sociedad: organización sociopolítica, instituciones sociales, religiosidad, nociones de tiempo y espacio, elementos de la vida cotidiana, etc., nos muestran a un mundo *mapuche* claramente estructurado a partir de su propio conocimiento, el que tiene en la relación de comprensión y reciprocidad con la tierra y la naturaleza, su esencia y fundamento.

La característica principal de este mundo *mapuche* no es precisamente una uniformidad cultural, sino una rica diversidad acorde con las características especiales de cada espacio geográfico ocupado y las actividades económicas desarrolladas. Así, las particularidades en la manifestación de la religiosidad, las variantes dialectales del *mapuzugun*, la lógica de articulación de la organización sociopolítica y territorial, constituyen aspectos que adquieren una dinámica y comprensión singular y propia en la *cultura mapuche* a partir, como decíamos, de su relación con el medio natural. De esta manera, la discusión acerca de la formación del horizonte cultural *mapuche*, desde una perspectiva de dinamismo de relaciones, a nuestro juicio parece zanjada, pues ésta no pudo ser sino en el espacio histórico denominado en el conocimiento *mapuche* como *Wallmapu* o País *Mapuche*, constituido por el *Gulumapu* y el *Puelmapu*. El contacto y las relaciones de diferente tipo desarrollada con pueblos y grupos con quienes se compartían espacios de ocupación continua, han de haber constituido experiencias recíprocas y múltiples de transmisión cultural que ayudaron a moldear lo que hasta ahora hemos conocido de cada una de las culturas y sociedades originarias del territorio.

¿Cuánto tiempo habrá trascurrido en este proceso? Difícil de afirmar con meridiana claridad, pero así también difícil no suponer que los habitantes del campamento Monte Verde

de hace 12.500 años a. p., así como otros grupos sobre los cuales, si bien no se tienen datos arqueológicos, es de suponer que existieron y que recorrieron de cordillera a mar buscando animales para la caza y productos vegetales para la recolección; y quienes poseían ya un conocimiento sobre las propiedades medicinales de plantas y árboles que hoy la sociedad *mapuche* utiliza dentro de su particular sistema médico, no hayan sido parte de la cadena de experiencias culturales que se condensaron en el tiempo en la cultura *mapuche*.

En el mismo sentido, los estudios recientes sobre la lingüística nos demuestran lo lento que resulta en el tiempo la cristalización de un idioma particular. Estos mismos estudios ven poca posibilidad de emparentamiento entre las diversas familias lingüísticas habladas hoy en el continente americano. De paso, no debemos olvidar que el *mapuzugun* a la llegada de los invasores españoles lo hablaban alrededor de un millón de personas (Bengoa, 1985; Hernández, 2003) esparcidas en un amplio territorio que comprende hoy entre las regiones III y X, además de las zonas orientales allende Los Andes. Por de pronto, tenemos la conciencia colectiva *mapuche*, a ambos lados de la cordillera, que retiene en su memoria la presencia ancestral y milenaria del *Wallmapu*.

Bibliografía

Aldunate, C. (2000) "Estadio alfarero en el sur de Chile". En *Culturas de Chile Prehistoria desde sus orígenes hasta los albores de la conquista.* Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer F., Carlos Aldunate e Iván Solimano. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile.

Bacigalupo, A. M. (2003) *Revista de Historia Indígena.* Volumen 6.

Barros Arana, D. (2000) *Historia General de Chile. Tomo I.* Editorial Universitaria. Segunda edición, Santiago de Chile.

Bengoa, J. (1985) *Historia de Pueblo Mapuche.* Ediciones Sur. Santiago de Chile.

———————. (2003) *Historia de los antiguos mapuches del sur.* Andros Impresores. Santiago de Chile.

Berdichewsky, B. (1971) "Fases culturales en la prehistoria de los araucanos de Chile". *Revista chilena de Historia y Geografía* N° 139.

Boccara, G. (1999) *Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII).* Hispanic American Historial Review. Duke University Pres.

Breton, R. (1993) *Las Etnias.* Ediciones Oikos-Tau. Barcelona, España.

Calfuqueo, F. (1995) Extracto de conversaciones sostenidas con el autor.

Carvallo y Goyeneche (1882) en Medina, J. T. *Los aborígenes de Chile.* Fondo Histórico y Bibliográfico.

Casamiquela, R. (1995) *Bosquejo de una etnología de la provincia del Neuquén.* Ediciones La Guillotina. Buenos Aires, Argentina.

Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Capítulo II. 2003.

COTAM (2003) *Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche* Capítulo III. Temuco.

Chuecas, F. (1992) Crónica de *El Diario Austral de Temuco.*

Dillehay, T. (2004) *Monte Verde. Un asentamiento humano del pleistoceno tardío.* Ediciones LOM. Santiago de Chile.

Fernández, C. (1999) *Cuentan los Mapuches.* Ediciones Nuevo Siglo. Argentina.

Gordon, A. (1978) "Urna y canoa funerarias, una sepultura doble excavada en Padre Las Casas, Provincia de Cautín, IX Región, Chile". En *Revista Chilena de Antropología.*

———————. (1985) "Un cementerio agro-alfarero temprano", en *Revista Cultura, Hombre y Sociedad.* Volumen 2 N° 1. Pontificia Universidad Católica de Chile sede Temuco.

Guevara, T. (1929) *Historia de Chile. Chile Prehispánico.* Tomos I y II. Imprenta Cervantes. Santiago.

Hadjuk, A. (1978) "Excepcionales ceramios de la Provincia del Neuquén". *Revista del Museo Provincial.* Tomo I. Neuquén.

Hernández, I. (2003) *Autonomía o Ciudadanía Incompleta. El pueblo Mapuche en Chile y Argentina.* Editorial Pehuén. Santiago, Chile.

Huenchulaf, E.; Cárdenas, P. y Ancalaf, G. (2004) *Nociones de Tiempo y Espacio en la Cultura Mapuche.* Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI. Temuco, Chile.

Koessler, B. (1954) *Cuentan los Araucanos.* Colección Austral, Buenos Aires, Argentina.

Kuramochi, Y. y Huisca, R. *Cultura Mapuche.* Volumen I y Volumen II. Colección Abya-Yala. 1997.

Latcham, R. (1928) *La prehistoria de Chile.* Imprenta y Litografía Universo.

Loncon, E. (2000) *Wiriaiñ Mapudungun. Manual para la lectura y escritura del mapudungun.* Programa de EIB, Siedes. Temuco, Chile.

Mandrini, R. (2004) *Los pueblos originarios de la Argentina.* Editorial Universitaria de Buenos Aires. EUDEBA. Argentina.

Marileo, A. (1996) Apuntes de trabajo.

Melin, F. (2000) Entrevista realizada por el autor.

Menghin, O. (1962) *Estudio de prehistoria araucana.* Acta prehistórica. Buenos Aires Argentina.

Nichols, Y. (1990) *Language.* Journal of the Linguistic Society of America. Volumen 66. N° 3.

Núñez de Pineda y Báscuñán, F. (1882) "Cautiverio Feliz". En Medina, J.T. *Los aborígenes de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico.

Promis, J. (2002) *La Literatura del Reino de Chile*. Editorial Puntángeles. Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile.

Quidel, J. (2002) Documentos de trabajo.

Rosales, Diego. (1882) En Medina, J..T., *Los aborígenes de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico.

Rothhammer, F. (2004) *Poblaciones chilenas*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. Nacional. 1882.

Saavedra, A. (2002) *Los Mapuche en la sociedad chilena actual*. Ediciones LOM. Santiago de Chile.

Sahlins, M. (1972) *Las sociedades tribales*. Editorial Labor. Barcelona España.

Sánchez, M.; Inostroza, J.; Valdés C. y Riffo P. (1984) "Investigaciones arqueológicas en el alero Quillem comuna de Galvarino, IX Región, y su aporte a la arqueología regional", en *Revista Cultura, Hombre y Sociedad*, Volumen 1, N° 1. Pontificia Universidad Católica de Chile sede Temuco.

Tellez E. (2005) "Avance Proyecto FONDECYT 1000250". http://www2.udec.cl/etellez/vutamapu.html.

Valdivia, L. (2000) En Barros, Arana, Diego. *Historia General de Chile*. Tomo I. Editorial Universitaria. Segunda Edición.

———. *Arte y Gramática General de la lengua que corre en todo el Reino de Chile*. Archivo Biblioteca Nacional, Santiago de Chile.

Vezub, J. (2005) Artículo de prensa en http://www.nodo50.org/azkintuwe.

Vivar, G. (2002) extractos de "Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile", en Promis, J. Editorial Puntángeles. Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile.

Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina

Pablo Marimán Quemenado

Introducción

En la casi guerra de 1978 que protagonizaron Chile y la Argentina, entre operaciones deyse y la creciente animadversión que se tejía en contra de los vecinos trasandinos, escuchábamos los niños de ese tiempo historias no oficiales ni escritas en los textos que usábamos, que hablaban de cómo nuestro país había perdido más del doble de su territorio a favor del enemigo (¿se acuerdan?). Se hacía alusión a las pampas y la Patagonia. Con los años tuve la oportunidad de repasar desinteresadamente esos mismos pasajes de la niñez con Walter del Río, un amigo e historiador argentino, aunque a ellos les indicaban cómo Argentina perdió a favor de Chile todos los territorios desde el sur del río Biobío hasta el estrecho. Como profesor me he dado cuenta que este poderoso dispositivo nacionalista puesto en las mentes de sus ciudadanos (así como otros más) no solo tergiversa la comprensión del *Winka*, sino también la de los propios *Mapuche*.

Esos territorios en disputa en el imaginario colonialista de los Estados jamás les pertenecieron. Esto nunca fue chileno ni argentino. A esto le llamamos *Wallmapu*, el *País Mapuche*.

El presente capítulo abarca temporalmente el siglo XIX, tiempo en el cual se ubican las últimas décadas de vida independiente de la *nación Mapuche*. En sus hojas se describen importantes acontecimientos que permiten entender la existencia de un país preexistente a los Estados, que hoy hacen vista gorda de él. Se explican algunos procesos que llevaron a acabar, mediante una guerra, con la existencia independiente de los *Mapuche* y se echan las bases para entender desprejuiciadamente lo que se construyó a continuación y que hasta el día de hoy hace que las relaciones entre *Mapuche y Winka* se encuentren enfermas.

Se espera que el transcurso de su lectura sea un poderoso acto de desalienación o, al menos, otra posibilidad de entender una historia que mañosamente ha sido tergiversada por quienes durante décadas han tenido la posibilidad de torcer sistemáticamente nuestra posibilidad de comprenderla de manera más objetiva. Que la aprovechen.

El autor
Kurako, Cholchol, marzo de 2006

Wallmapu: El *país mapuche*

Se considera que la sociedad *Mapuche* es uno de los pocos pueblos originarios del continente que en pleno proceso de conquista, colonia y posterior formación de las repúblicas, mantuvo, acrecentó y controló un extenso territorio que iba entre los mares Atlántico y Pacífico de América del Sur. En el uso y control de su territorio, ayudaron límites geográficos (ríos, pampas, cordilleras) y pactos políticos, como fueron los *parlamentos* efectuados con la monarquía española (entre 1641 y 1803).

No hay sitio del *Wallmapu* (territorio o *país mapuche*) sin su respectiva denominación, prueba de ello son los nombres que identifican innumerables rincones y accidentes geográficos como lagos, montañas, ríos, pampas, mallines, montes. Todos ellos configuran el *País Mapuche*, concepto que utilizaron para denominar esta geografía innumerables viajeros que la surcaron con afanes científicos, políticos o económicos. Este país cuenta con una división natural provocada por la cordillera de los Andes o *Füxa Mawiza*, creando dos espacios diferenciados geográficamente: el *Puelmapu* (oriente) y el *Gulumapu* (occidente). Distintos ecosistemas: estepas de altura, litorales, cumbres, montes, llanos, cuencas lacustres y ribereñas, fueron ocupados por los *mapuche* adoptando a su vez los nombres genéricos con que se denominaron: *Pewenche, Rankülche, Lafkenche, Lelfünche, Chaziche, Tewelche, etc.*[1]

Antes que el gobierno les arrebatara la tierra a los mapuche para venderlos en remate y a los particulares para agrandar sus propiedades, había mucha facilidad para cambiarse de un lugar a otro.

El hijo de un lonko sin las tierras necesarias, se establecía en otra parte y fundaba una familia. Cualquiera que se sintiese mal en una reducción, se iba a otra parte y tomaba los terrenos desocupados, a veces con permiso del lonko más inmediato[2].

Petu ñi montunon mapu ta kofierno ka tüfeychi pu ülmen mekelu ñi kudael ñi nüafiel, feichi mew itro newe küdawtukelafuy ta che ñi waka kamañ niael.

Tüfeychi longko ñi fotüm doy duamfulu ta mapu tripatufuy kañpüle mew may anükunumekefuy. Chuchi duamlu femngechi, niefuy ñi dungu ñi tripayael itro chuchi antü mew rüme, wune ñi feypikan ñidol müten.

Nuestra historia oral enseña que muchas familias eran originarias de lugares distintos a aquellos donde fueron radicados por los gobiernos chilenos. Como bien destacaba Lorenzo

[1] Como un fenómeno vivo de caricaturización, oficialmente se inculca otros estereotipo sobre los pueblo indígenas, pues en los textos de historia, desde la más tierna infancia, leemos o escuchamos de nuestros profesores aseveraciones que relacionan el emplazamiento *mapuche* de manera exclusiva con las selvas (Marimán, P. & Flores, J. 2000). Como vemos, indio es sinónimo de naturaleza y esta causa repulsión de todos quienes no ven civilización en ella, por extensión, entonces, el indio es despreciable.

[2] Lorenzo Koliman (Guevara, 1913: 27).

Koliman a principios del siglo XX, la movilidad y búsqueda de asentamiento fue una constante en ese período de independencia territorial. Los diversos ecosistemas proporcionaron al *Mapuche* aquellos recursos necesarios para mantener condiciones de vida favorables a su desarrollo, entre quienes emprendieron viajes al *país Mapuche* (Gay, Domeyko, Smith, Treutler, Muster, Delaporte Mancilla, etc.) ninguno relata en sus escritos situaciones de hambruna, plagas o enfermedades que diezmaran a sus gentes (salvo las que introdujeron los conquistadores). Todos fueron recibidos y atendidos con comodidades alimenticias y de abrigo que no pudieron omitir en sus escritos. Al respecto Ignacio Domeyko en 1845 observaba que

> *La modesta túnica (chamal) de la hija de la selva araucana y su corta mantilla o ichella componen, no diré un traje tan gracioso y acicalado, pero sí tan cómodo y tan decoroso y racional como el de las mujeres de muchos pueblos civilizados. Adornadas las negras trenzas de aquella india con brillantes chaquiras y rodeados su cuello y brazos de collares y brazaletes a cual más inocente y sencillo en hechura, ¿qué tiene que repararle el hombre civilizado? No menos modesto y grave es el traje del indio: su hermoso pelo unido con una faja bordada a manera de diadema, no tiene nada de bárbaro ni salvaje. En sus casas reina el orden, la tranquilidad, la sumisión al jefe de la familia, en fin todos aquellos dones que harían la envidia de muchas familias de los pueblos civilizados. Sus campos bien cultivados y cercados, sus ganados gordos, la abundancia de fruta, de legumbres y de bebidas espirituosas, ofrecen con qué asegurar el bienestar de muchos pueblos que se tienen por muy avanzados en usos y costumbres*[3].

[3] (Domeyko, 1992: 107). Para los *Mapuche* de esos tiempos deben haber resultado muy pintorescas las ciudades del *winka*, especialmente las grandes como Santiago, a la cual concurrían para negociar políticamente. Santiago de comienzos del siglo XIX estaba rodeado de basurales. Al no contar con riego, sus campos eran desiertos en los cuales no se oían ni las diucas. La seguridad estaba alejada de la mano de su Dios, lo que internarse por los caminos resultaba una ruleta rusa, ningún control ni orden. Para sus visitantes caminar entre las innumerables acequias, con el olor y los desperdicios a la vista, debe haber reafirmado el modelo *mapuche* de vivir separados y no insalubremente apilados como en un corral. Vicente Pérez Rosales señalaba del centro de Santiago: "*Nuestra capital sólo contaba con una recoba y con una sóla plaza mayor, en la cual se encontraban, junto con las mejores tiendas de comercio, la catedral, un convento de monjas, la residencia de las autoridades, el cabildo, y la inexorable cárcel pública, que, a usanza de todos los pueblos de origen español, ostentaba su adusta reja de fierro y las puercas manos de los reos que, asidos a ella, daban audiencia a sus cotidianos visitantes. Era cosa común ver todas las mañanas tendidos, al lado de afuera de la arquería de este triste edificio uno o dos cadáveres ensangrentados, allí expuesto por la policía para que fuesen reconocidos por sus respectivos deudos (...)En medio de aquella plaza, que así servía para las procesiones y para las corridas de Toros como para el lucimiento de las milicias, se veía un enorme pilón de bronce rodeado siempre de aguadores, que después de llenar con mates (calabazos) los barriles de sus cabalgaduras, proveían de agua potable a la población; y a uno y otro lado, con frecuencia una o dos horcas para los ajusticiados, sin que su*

(continúa en la página siguiente)

Los *Mapuche* supieron sacar partido de las ventajas de su territorio, de ahí que su economía se hizo diversificada y sustentable, es decir no fue mono productora ni autocentrada en ningún rubro en particular que terminara agotando los recursos por depredación. La ganadería eso sí ocupó mucha atención, animales vacunos, caballares, ovejunos y caprinos se tuvieron por miles y fueron la moneda *(kulliñ)* para los intercambios *(xafkintun)*. Estos crecían solos y sin dueño (baguales, cimarrones) en las pampas, praderas y bosques del *puelmapu*, por lo que la actividad de captura, traslado y posterior comercialización o acorralamiento ocupó muchos de sus esfuerzos, especialmente de los hombres. Esta actividad provocó roces y conflictos no tan sólo entre los interesados, sino también con los estancieros y hacendados hispanocriollos. El *malon* fue el ataque por sorpresa al enemigo, actividad que traía aparejados dividendos económicos, especialmente con la obtención de la masa ganadera. *Winka* y *Mapuche* hicieron uso y abuso de esta práctica, la que con el correr de los siglos delimitó las fronteras del territorio, es decir, en la zona de las pampas no fue el *parlamento* (instancia de negociación política) lo que hizo respetar los límites y soberanías de cada cual.

> *A eso de las diez, una densa nube de polvo nos anunció su llegada. Pronto se distinguió el balido del ganado, y cosa más inquietante, el balido de las ovejas. Es una estratagema de los indios, cuando quieren apoderarse de un fortín y tienen ovejas a mano, precipitarlas en el foso. Esos tontos animales se acumulan hasta la altura del parapeto y forman una calzada sobre la cual los atrevidos jinetes, pueden cargar a lanza (...). Traería unas 30 mil (...) felizmente oíamos del lado de Lavalle una viva fusilada; pero por más que investigamos el horizonte la fusilada se alejaba. Era solo una diversión de los indios, para llevar las tropas en una falsa direccion (...) Catriel y Rumay, el jefe de los indios del desierto, dieron orden para que sus columnas describieran un medio círculo en torno al fortín de 2 kilometros de radio (...). Durante cuatro horas vimos sucederse los bosques de lanzas y los inmensos arreos de bueyes y caballos. Se veían por lo menos 150.000 cabezas de ganado. Era admirable el buen orden con que todo esto caminaba. Esos interminables arreos de animales, relinchantes y balantes, que no tenían sino una idea, la de escaparse y volver atrás, marchaban como de parada, mantenidos sin esfuerzo aparente, y filas apretadas y dóciles. Por último, aparecieron las mujeres y los niños de la tribu de Catriel. A una señal del Cacique todos habían montado a caballo, en busca de otra patria*[4].

Esta descripción la hizo Alfredo Ebelot desde el fortín Aldecoa el año de 1875. El Lonko Juan Jose *Catriel* había hecho un malon al pueblo de Azul en su lucha contra el gobierno argentino y se dirigía a reunir con el *lonko, Chaziche, Namunkura* utilizando uno de los tantos caminos que surcaban la pampa. Se conoció como las *rastrilladas* a los interminables surcos dejados por los desplazamientos de masas ganaderas y jinetes a través de estos vastos espacios. Estos iban en todas direcciones, las más anchas y transitadas fueron aquellas que conducían a los territorios del *gulumapu*[5]. Por las *rastrilladas* circulaban "bienes" o "capitales" como el ganado, pero tras su paso se hilaba la compleja trama socio cultural que venimos describiendo. *Estos surcos, parecidos a la huella que hace una carreta la primera vez que cruza un terreno vírgen, suelen ser profundos y constituyen un verdadero camino ancho y sólido. En plena Pampa, no hay más caminos. Apartarse de ellos un palmo, salirse de la senda, es muchas veces un peligro real: porque no es difícil que ahí mismo, al lado de la rastrillada, haya un guadal, en que se entierren caballo y jinete enteros. Guadal se llama a un terreno blando y movedizo que no habiendo sido pisado con frecuencia, no ha podido solidificarse*[6].

También ocupó buena parte de las actividades del *pueblo Mapuche* la recolección de frutos, hongos, algas, mariscos, sales, etc., que han complementado la dieta. De la mano de la recolección, la caza proporcionó otras entradas alimenticias tanto de aves como de mamíferos cuyos cueros, huesos, tendones suministraron la materia prima para la elaboración de todo tipo de utensilios. Hombres, mujeres, niños y niñas buscaron en los rincones de su hábitat todo aquello que la naturaleza proporcionaba generosamente. Si a esto se suman las actividades agrícolas relacionadas al cultivo de papas, zapallos, porotos, maíz, ají, kinwa y por supuesto también la de aquellos cereales como el trigo, la sociedad *mapuche* se desarrolló en la abundancia.

---

tétrica presencia desterrase ni por un instante de aquella aristocrática plaza la fatídica y permanente estaca que llamaban rollo" (Pérez, 1980: 9-10).

A decir de Arturo Leiva (1984: 24), quien analiza la década del cincuenta del siglo XIX, difícilmente los mapuche podían hacerse una idea de la "civilización" que pregonaba el *winka*, la zona de la frontera no era Santiago, simplemente era peor como referente moral o sanitario. Aún así los editores de la época asociaban este empobrecimiento a una indianización de la población. Increíblemente hasta de eso culpaban a los *Mapuche*. El corresponsal de Nacimiento se refería así al pueblo de Los Angeles: *"La escuela carece de todos los recursos necesarios, el local es estrecho y está en mal estado, lo mismo que los bancos, mesas, etc. Se puede juntar el mismo número que va del que no va a la escuela. No es extraño encontrar a cada paso grupos de niños ocupados en jugar a los naipes" (el Correo del Sur, n° 166, 7-04-1853). "Nuestros presos son depositados en el cuartel, lo que en lugar de ser un castigo es más bien una entretención: soldados y presos están juntos" (op. cit). "Nuestro panteón da asco verlo; los perros desentierran los cadáveres del cementerio y a veces pelean sobre la fosa del difunto mal enterrado por la presa que han logrado desenterrar" (op. cit). "Con excepción del convento de San Francisco, no tenemos ninguna otra iglesia. No conocemos hasta la fecha un solo palo comprado para construir iglesias, y si lo ha habido, no existe" (op. cit).* Como vemos, había que ser lo suficientemente etnocéntrico y desubicado para pregonar entre los *mapuche* la adopción del molde civilizatorio *winka*.

4 Mandrini & Ortelli, 1992: 59-60.

5 Los caminos son la expresión de la búsqueda de vías de comunicación, interconexión e intercambio, por lo general se nos habla del camino del Inka y sus miles de kilómetros de extensión, ocultándose que los pueblos orginarios estaban interconectados desde mucho antes que arribaran sus opresores europeos (Hernández, 2003).

6 Mansilla, 1984: 19.

Sin embargo, los *Mapuche* no hicieron presión sobre el medio como para poner en jaque la regeneración de elementos de su hábitat. El *fillke mogen* o los ecosistemas, como el de tipo marino, era aprovechado indistintamente de acuerdo al ciclo natural que se desarrolla en el lapso de un año, dividiéndose sus tiempos en actividades de caza, recolección, siembra y ganadería. Al no existir un mercado de valores, como tampoco grupos que acumularan para hacer negocios lucrativos, se obtenía de la naturaleza lo que se necesitaba para vivir e intercambiar. La escala de este movimiento es considerablemente menor a la presión que ejercen sobre el mismo medio una sociedad de masas con centros urbanos, mercados y clases sociales que tienen poder económico e intereses que los llevan a una loca carrera de obtención de los recursos con su consecuente agotamiento.

Ambas formas de sociedad fueron contemporáneas en un momento de la historia y si no ponemos tan sólo atención a lo que las repele, veremos que también crearon relaciones económicas de intercambio. A esta abundancia en que vivían los *Mapuche* se le agregaban aquellos elementos que se habían hecho indispensables y que los portaba el *winka* (azúcar, yerba, también vicios como el aguardiente, prendas de vestir y metales), necesidades y carencias que fueron suplidas con una compleja red de intercambios, comercio que no se agotó tan sólo con los más cercanos, sino también con los mercados que se organizaban en sus fronteras con el virreynato de la Plata (posterior Argentina) y la gobernación de Chile, como Carmen de Patagones, Bahía Blanca, Buenos Aires, Los Ángeles, Nacimiento y Concepción.

El siguiente registro es de un norteamericano que en 1854 se interna tierra adentro para conocer a los *Mapuche*, topándose en el villorrio de Antuko con una partida de *Pewenche*. Como veremos las distancias no son preocupación para estos y el fin de intercambiar es un poderoso motor que los hace transitar soberanamente por su extenso país.

> *Durante el día se vio un buen número de indios ociosos en la vecindad. Volvían de una expedición comercial a Chillán, a donde habían llevado para vender animales vacunos y sal, y ahora iban en viaje de regreso a Buenos Aires por vía de los Andes y las Pampas, con los productos de sus negocios. (...) Su traje era el vestido corriente del Gaucho de las pampas: un poncho terciado sobre los hombros o amarrado a la cintura; otro, sujeto por una faja arreglado a manera de pantalones turcos, debajo del cual usaban anchos calzones blancos con flecos en las orillas. Calzaban botas de cuero de caballo, por las cuales el dedo grande del pie asomaba lo suficiente para permitir su introducción en las pequeñas estriberas triangulares de madera que usan. Llevaban el cabello largo, contenido solo por un pañuelo de algodón de color resaltante. Unos pocos lo llevaban trenzado en parte, y adornado con cuentas de plata; pero por lo general no hacen ostentación de riqueza cuando están fuera de sus hogares*[7].

[7] Reuel Smith, 1915: 25-27.

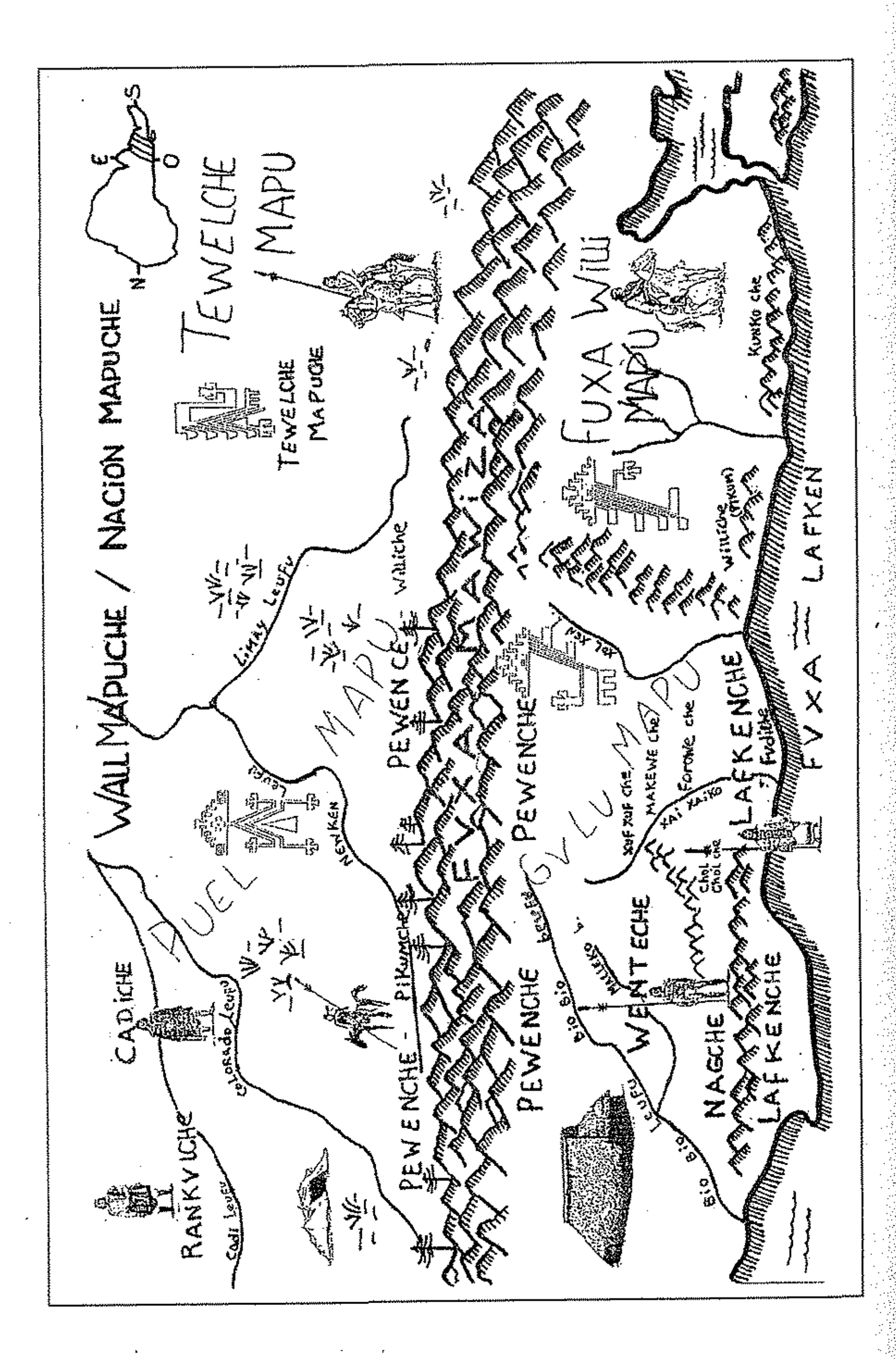
El *Puelmapu*

El año 1855 Liberato Pérez -un joven hacendado argentino- entraba a *Leufuko* como cautivo de *Paine*, el gran lonko de los *Rankülche*, el *Wichan mapu* (territorio aliado) más fronterizo con el mundo *winka* allá en el *Puelmapu*. La selva de chañares y caldenes, las aguadas que se desprenden de ellas, eran el espacio que albergaba a uno de los grupos mapuche más involucrados por las tensiones fronterizas con la naciente y expansiva República Argentina. Como veremos, los *Rankülche* estaban totalmente adaptados a un medio del cual sacaban tantas ventajas como sus paisanos lo hacían en el *Gulumapu*.

> *La entrada a Leubucó, capital del imperio ranquelino, fue para mí un suceso extraordinario que vivirá siempre fresco en la imaginación. Al cruzar la enmarañada selva que se interpone entre aquel punto y techan lavquen, vi los primeros toldos de indios, alrededor de pequeños aguazales (...). A veces, del grupo de guerreros se desprendía uno solo con galoneado uniforme, y su caballo resonaba al caminar como la talega de plata golpeada con un madero. Rayaba ante Painé y le daba un apretón de manos tan grosero y violento como tirón de lazo. Era un cacique. Otras veces aparecían en la ceja del monte dos o tres mocetones orillando un trigal, nos contemplaban un momento y daban vuelta con indescriptible alharaca, lanzándose a la carrera en ignoradas direcciones. Cuando nos acercábamos demasiado a los rastrojos donde maduraba el trigo, crecía verde y fresco el maíz y cuajaban las sandías, los melones y el zapallo, tropillas de perros mal comidos, con las costillas marcadas en la atigrada piel, nos aullaban enfurecidos. Cruzábamos por entre los rebaños de vacas, caballos, yeguas, cabras y ovejas, sobre todo de ovejas negras, como a través de los tambos, porque aquellas pintorescas y heterogéneas manadas parecían domesticadas en el corral de una casa de ciudad. Apenas si se movían, con profunda pereza, para darnos camino o para retirarse cuando los indios les pedían el paso libre pinchándolas ligeramente con el regatón de la lanza (...) cuando oí que centenares de voces aclamaban la aparición de Leuvucó, me empiné sobre los estribos con la sorpresa del que despierta de un largo sueño. En efecto, el monte se resolvía allí en una vasta planicie con lejanos horizontes, limitados por cadenas de médanos y por arboledas que se perdían de vista. Grupos de toldos en todas direcciones, en los espacios despoblados, grandes y multicolores, enjambres de lanceros y de animales en movimiento*[8].

La descripción del "imperio" *Rankülche*, ubicado al sur del río Quinto, corresponde a uno de los espacios del *Wallmapu* más cercanos a la provincia de Buenos Aires que para mediados

[8] Zeballos, 1998 A: 271-273.



del siglo XIX no alcanzaban la extensión que las caracteriza en la actualidad. Sin embargo, más al interior la realidad era la misma, la sociedad *mapuche* compuesta por distintos *Wichan mapu* ocupó los diferentes espacios que le proporcionaba su medio reproduciendo en ellos su modo de vida que tuvo como constante –entre todas ellas– la cultura, el idioma, la relación con el entorno y el entramado social que va uniéndolas a todas en un vasto sistema de poder que nada tiene que ver con un imperio, pues si bien el gobierno *mapuche* se manifestaba en sus *lonko* y los constantes *xawün (parlamentos)* que los convocaban a deliberar, estos no institucionalizaron el poder de manera de dejar funcionarios y representantes a cargo, pagándose de un sistema de tributaciones impuestos a su población, como en las sociedades de clase de la época, como tampoco lo hicieron con su religión o con la difusión del conocimiento. De ahí que este mal llamado "imperio" por el cautivo Liberato no recortaba en su horizonte la silueta de palacios, ni catedrales o rancias academias, parado en sus estribos solo ve cientos de toldos en el llano inmenso.

Así como a Liberato los árboles no le dejaban ver el bosque, también las ciencias históricas –intencionadamente o no– miraron de manera desconectada este entramado mundo *mapuche*, que lo hizo ser tal no tan sólo la política, sino su comunidad de origen y de destino. Sabemos que de manera ridícula se dice y hasta se enseña en la Argentina que los "araucanos-pampas" eran los "indios chilenos" y los *Tehuelche* la versión argentina de lo indígena, así solapadamente se justificó la persecución y exterminio que sufrieron los primeros hasta el interior del *Gulumapu*, despoblando las pampas para repoblarlas bajo la figura de haciendas o grandes estancias que continuaron el mismo patrón económico ganadero, no más que en adelante los beneficios se distribuyeron de manera desigual entre quienes participaban de la empresa, pues la ganancia será del patrón-estanciero y del Estado. Los peones serán solo eso, vaqueros, gauchos, guasos o como se les identifique, pero todos eso sí anti-indios[9].

Estas visiones degeneradas del pasado, manifestación de ideologías antojadizas (racistas generalmente) y otras premeditadas (nacionalistas, pero coloniales), son contrariadas por las porfiadas fuentes que muestran al mundo indígena muy cohesionado territorialmente a través de los ejes *Gulu-Puelmapu* y *Pampa-Patagonia*. En 1869 el británico George Chaworth Muster viajó desde Punta Arenas con una partida de Aonikenk o *Tewelche* (identificados como patagones en la época), rumbo a Carmen de Patagones en las márgenes del Kurüleufu (río Negro) un puerto de intercambio y enclave militar de la provincia de Buenos Aires en el *Puelmapu*. Una de sus motivaciones y por la cual se desplazaban miles de kilómetros durante meses a través de la Patagonia era no tan sólo el comercio con los *winka*, sino restablecer

---

[9] En Chile se enseña que los "araucanos" provendrían de las pámpas, cuestión que en el parlamento han aprovechado los representantes de la oligarquía terrateniente para articular un discurso ideológico chileno que le cuestiona la argumentación de un terrritorio propio a los *Mapuche*, pues no serían originarios de estos suelos. Un intendente de la Región de la Araucanía (Fernando Chuecas) ante las movilizaciones *Mapuche* de los años 1992, hizo público este argumento, aunque la arqueología le entregaba cientos de elementos contrarios.

las alianzas y pactos de tipo político con los mapuche y, obviamente intercambiar también sus productos con ellos. En el relato, luego de seis meses (enero-junio) de travesía, les quedaba el último trayecto para encontrarse con los "manzaneros", uno de los *Wichan mapu* estratégicamente mejor ubicados.

Al bajar de esas escarpas trepamos una cadena de colinas de más de 2.000 pies de altura, por una huella regularmente practicable; y, al llegar a la cumbre, hicimos alto para esperar al resto de la cabalgata. Desde ese punto se dominaba un magnífico panorama; directamente al pie de nosotros, muy cerca al parecer, pero, en realidad, a unas treinta millas de distancia, se extendía una línea negra, como una cortadura profunda, que marcaba el valle del río Limay, limitado en su parte occidental por altas montañas boscosas de laderas casi a plomo. A lo lejos, hacia el noroeste había una altísima montaña cubierta de nieve, sobre la cual los rayos del sol poniente vertían una luz de color rosa. Entre ella y la línea del río surgían cadenas de colinas también boscosas..., los manzanares de que tanto habíamos oído hablar (...) Al cabo de media hora de espera se cambiaron rehenes y se desarrolló la ceremonia de bienvenida. Los tehuelches estaban todos muy excitados, y como vine a quedar en el centro de la tropa cuando formamos columna y nos precipitamos hacia los manzaneros, al principio creí que nos lanzábamos a una reyerta general. Pero, al llegar a la línea, nuestros jefes giraron bruscamente, e hicimos las evoluciones de práctica con la excepción desagradable de que ambos tenían los fusiles y revólveres cargados con bala, y de tiempo en tiempo un proyectil silbaba junto a las orejas de uno, o arriba mismo de la cabeza. Después de los acostumbrados apretones de mano entre los jefes, el gran Cheoeque, hombre de aspecto inteligente, como de treinta y cinco años de edad, bien vestido con poncho de tela azul, sombrero y botas de cuero, recorrió a caballo nuestra línea, estrechando la mano a todo el mundo y haciendo una que otra observación (...) Después de eso, se celebró un parlamento durante el cual todos permanecieron montados, y la discusión duró hasta la puesta de sol, a cuya hora todos sentían ya mucha hambre. Las conclusiones a que se llegó se referían principalmente a efectuar una paz firme y duradera entre los indios presentes, punto sobre el cual hubo feliz unanimidad. Se fijó otro día para discutir la proposición de Casimiro referente a la protección de Patagones y la guerra chilena con los indios de más al norte; así como para considerar el mensaje de Callfucurá acerca de un malón a Bahía Blanca, y en general, la frontera bonaerense[10].

[10] Muster, 1964: 303-312.

Como vemos, hacia la década del setenta de aquel siglo la frontera sur del territorio *mapuche*, lejano de las soberanías de algún Estado-nación, se encontraba bullendo en relaciones que los predisponían para actuar contra las hostilidades de esos mismos estados. En sus *füxa xawün* (parlamentos) se pormenorizaban también de los movimientos bélicos que se hacían en el *Gulumapu*, especialmente la intensificación de las guerras contra los *Wenteche* (1869-1870) por parte del ejército de la frontera, comandado por Cornelio Saavedra, que por esos años provocaba estragos a ese *wichan mapu*, así como se debatían las posibilidades de atacar la frontera bonaerense en una gran alianza con el *wichan mapu Chaziche* (salinero) con *Kallfükura* como *ñizol toki* (jefe máximo)[11].

La figura de Sayweke o Cheoeque (de madre *Tewelche*), *füxa lonko* de los llamados "araucanos manzaneros", era una pieza fundamental en el entramado social presente en el *Wallmapu*, pues serán ellos quienes controlaban territorialmente una zona, al pie del *füxa mawiza* (los andes), que contenía diversos pasos que unían los fértiles valles del *gulumapu* con las pampas del *puelmapu*. Estas zonas ricas en pastos, aguas y montes eran terrenos obligados de resguardo, engorda y distribución de masas de ganado. En ambos lados del *füxa mawiza* la actividad económica de los *Mapuche* evidenciaba su diversidad y sustentabilidad al no centrarse en la explotación de un recurso de manera exclusiva[12].

El *wichan mapu manzanero* fue parte del mundo de los *Pewenche* que ocupaban una extensa región del *Wallmapu*, a ambos lados del *füxa mawiza*. Las autoridades *winka* se referían a ellos como *Pikunche* y *Williche* por las diferencias regionales y políticas que los opuso en el control de los pasos cordilleranos y en la relación que sostuvieron con los *winka*. *Malalwe*, al norte del *país de las manzanas*, era uno de sus centros más poblados y mejor ubicados en el tránsito que unía los mercados fronterizos con Chile y Buenos Aires.

Sobre los grandes macizos, centelleaban las nieves perpetuas. Bandadas innumerables de cóndores descendían graznando a los valles, con estrépito de grandes alas abiertas. Tropillas de guanacos huían de nosotros a las piedras cercanas y las gamas y los avestruces, abandonando sus guaridas, se lanzaban hacia los campos abiertos del naciente. Palpitaba con poéticos rumores la vida de las isletas de bosque, donde cantaban, volando juguetonas, las variedades de avecillas de precioso

[11] George Muster conoció en su viaje al país de las manzanas a un viejo mapuche que, luego de informarle que habían conocido y asilado a un explorador chileno de nombre Guillermo Cox (que había naufragado en uno de los ríos), le comenta sobre *"...el trato que los indios estaban recibiendo de los que él llamaba Españoles, diciendo que los chilenos estaban invadiendo las tierras por un lado y los argentinos por el otro, a causa de lo cual los indios se verían barridos en breve de la faz de la tierra, o tendrían que pelear para defender su existencia* (Muster, op. cit.: 308).

[12] A la vuelta de 15 años del relato de Muster (1885) esto cambiará y será Sayweke el último líder mapuche en deponer las hostilidades –ante un enemigo crecido tecnológicamente en la llamada "conquista del desierto"– y resguardar de esta manera a su gente.

colorido (...) Estaba a la vista el valle de Malalhué y numerosísimas columnas de humo, esparcidas sobre un frente de más de una legua, se alzaban de las tolderías de Pagintú (...) Eramos recibidos con el estrépito habitual entre los indios. Escuadrones y jinetes aislados a la carrera, aullidos de perros, relinchos estridentes, balidos de vacas, chillidos de enjambres de chinitos, alaridos de indios guerreros, gritos gozosos de mujeres apeñuscadas con sus hijos en las puertas de las casas, fantásticos ejercicios militares, saludos abrumadores que dislocaban las manos, júbilo, delirio, locura, la abigarrada y bulliciosa escena de la tribu saludando el regreso de su bienaventurado caudillo (...) La toldería de Pagintú era como una vasta y rústica aldea, larga y angosta, extendida sobre las barrancas peñascosas del río Malalhué (...) Las familias vivían en grupos de ranchos de quincha, perfecta y simétricamente construidos, con un aseo y comodidad que a menudo no he hallado en muchas aldeas cristianas. Las agrupaciones de ranchos diseminadas caprichosa pero pintorescamente sobre el arroyo, pertenecían a familias distinguidas de la corte de Pagintú. Su imperio comprendía diez aduares, situados los unos más al sur en valles fecundos, y los otros sobre el mismo Malalhué, alguna distancia adentro de la Cordillera[13].

El ámbito político-social *Mapuche* durante el siglo XIX mantuvo –a uno y otro lado de la cordillera– intereses comunes y diferenciados en su relación con el *winka*. En el *Gulumapu* los *Wenteche* (arribanos) emplazados entre el llano central y la precordillera andina y desde *Renaiko* hasta *Temuko* exigirán el cumplimiento de los tratados efectuados en los parlamentos con España; los *Nagche* (abajinos) ubicados en los valles de la cordillera de *Nawelfüxa* entre el río *Malleko* y el *Traiguen* mantendrán vías de negociación con el Estado en Chile, pero manteniéndolo a raya al norte del *Biobio*. Los *Lafkenche* en los litorales de Arauco, Kautin y Valdivia mantuvieron acuerdos con la república que los hizo coexistir con la presencia de fuertes militares pero impidiendo la creación de colonias. Los *Pewenche* en la precordillera y boquetes cordilleranos de Alto *Bio Bio*, *Lonkimay*, *Balbarco* y *Malalwe* continuaban controlando buena parte de los accesos (y circulación de bienes) a uno y otro lado del *Wallmapu*, entendiéndose indistintamente con las autoridades fronterizas de Mendoza como de los Angeles.

Otras extensas zonas del interior como *Makewe*, *Llaima*, *Choll Choll*, *Forowe* (boroa), *Wilio*, tuvieron su comportamiento y sistemas de alianzas con los *Wichan mapu* nombrados, conformando un sistema interconectado además con las pampas y la patagonia. Como vimos anteriormente, al oriente de los Andes (*Puelmapu*) y entre los ríos Cuarto y Negro[14] las agrupaciones que allí se conformaron con el correr del tiempo como los *Chaziche* de *Salinas Grandes*, los *Rankülche* de *Leufuko*, los *Manzaneros* de *Newken*, estaban

13 Zeballos, op. cit. B: 454-456.

14 O entre las actuales provincias de Córdoba y Río Negro/Chubut.

estrechamente relacionados con sus similares del *Gulumapu*, a través del comercio de ganado, sal, utensilios de montar y vestir, y por los pactos de colaboración militar que acordaban entre ellos.

Gobierno entre los *mapuche*

Los *Mapuche* de antes de la fundación de pueblos y de la reducción que impuso el Estado, tuvieron un tipo de sociedad que poca relación guarda con la que observamos en nuestro presente. Podemos decir que su modo de ser política, social y culturalmente estaba más vinculado a los principios de la igualdad, la reciprocidad, la redistribución y la horizontalidad, lo que impedía prácticas vinculadas a la verticalidad del poder y su jerarquización, así como a la estratificación social y la consecuente acumulación de los recursos en pocas manos.

Sus conocimientos fueron institucionalizándose desde un tiempo inmemorial hasta crear un sistema cultural propio que le dio consistencia a su sociedad y le permitió proyectarse en el tiempo. Sobre esos soportes se logró entender lo humano, lo natural, lo espiritual, lo medicinal, las normas al interior de su sociedad, la regulación de los conflictos y por ende la organización. Lo mencionado creó un sistema tan real, como legítimo, que ayudó a controlar las inmensas extensiones territoriales y a dar gobernabilidad a su nación.

Institucionalidad Mapuche[15]	Educación	Religión	Política	Salud	Economía	Justicia
Agentes	Laku, Kuku, Chekzi, Chuchu, Fücha, Kushe, Unen, Iamngen, Malle, Palu,	Machi, Ngenpin, Pillankushe, Dugunmachife, Lonko	Lonko, Inalonko, Werker, Kona, Afkadi	Machi, Lawentuche, Ngütanchefe, Püñeñelchefe-elputrafe	Lonko, Karukatu, Iofche	Lonko, unenche, kimche, Werken
Espacios	Ruka, ka wekun, ruka kütralwe, Lelfün, Rüpü, Karukatu, Küdaw, Paliwe	Ngillatuwe, Wüfko, Ngülgiñ ruka, Menoko, Mallinko, Lewfv	Trawün, Paliwe, Ngillatuwe	Machi ruka, Kutran che ñi ruka, Rewe	Lelfün, Nganün, Ketramapun, Püramuwün, Rukan	Trawün, Lelfvn, Ruka mew
Procesos	Gülam, Nütram, Epew, Ül, Awkantum	Llellipun, Ngillatun, Ngeykurewen, Kamarikun	Kollagtun, Fütra, Trawün, Wewpin	Datun, Ülutun, Pewutun, Pelotun, Ngillatuyma, Füchon	Mingako, Kelluwün, Epuñpüle, Kelluwün, Trafkiñ	Ngüfetuwün, Malon, Lelfün mew, Wiñol

15 En coautoría con María Díaz Coliñir.

Esta institucionalidad no se estructuró piramidalmente como un Estado, ni a través de unidades autónomas y separadas unas de otras como una tribu, sus agentes pudieron pertenecer a uno o más ámbitos de conocimiento[16]. La institucionalidad de la que hablamos se presenta como conjuntos en intersección, sin embargo no creó cúspides (templos, palacios, tribunales) inamovibles de tipo oligárquico que unificaran tras su propio molde a los demás estamentos de la nación. Más bien generó unidades territoriales (*Wichan mapu*) que se entendieron para una gobernabilidad más extendida que concentrada, que los terminó haciendo actuar como un cuerpo, aunque sin presentar una cabeza aparente.

El *Lafkenmapu* (tierras de la costa)

Raukenwe mew mongelefuyiküla longko: kiñe Naqiñamko pingefui, kangelu Werapillañ, kangelu Künchawala. Kiñeke niefuy ñi kon'a engn; ngüneeyew engn Wakiñpang ñidol-longko, mülelu Kollilewfü [...] Iñche kimpafiñ feichi ülmen wakiñpang, Kollilewfü mülelu; fey tüfá taiñ füchá ñidol-longko ngefui.

Müleal rumenka düngu, ñi müleal füchá trawün, anülmapuntrawün, aukatrawün rume, fyi mew feichi Wakiñpang werkünmakefui kom tëfachi pu lohko rumepeyüm ñi hülam. Ñeneniefui n'opa Troltren che ka tëfachi wifl'afken cheu ñi fentepun feichi Kaqtün l'eufü; inaltu l'afkenForowe fentepufui ñi hënefiel pu lohko. Mëlealu füchá trawn mëtrëmkefui fill tëfachi pu lohko, komfelen kon'a.

L'alu wakiñpah elerpui ñi peñi, Kallfüpah pihefui, welu fei tëfa fente hënewelafui tëfachi pu lohko. Iñahe meu, petu ñi mohelen feichi ñidol-lohko Kallfüpah, ahkantu üielhei Pascual Painemilla ñi ñidol-lohkoheal [...]

Vivían en Raukenwe tres lonko, uno llamado Naguín, el otro Werapill, el tercero Kinchawal. Cada uno tenía sus kona y todos juntos estaban bajo las órdenes de wakinpan, lonko principal de Kollileufu [...] Yo alcancé a conocer al ülmen wakinpan de Kollileufu, que era el lonko principal nuestro.

En cualquier asunto que se presentaba, por ejemplo tratándose de hacer una gran junta para negociar la paz o fuera para declarar la guerra, wakinpan enviaba sus werken a todos los lonko del territorio de su influencia. El gobernaba a los mapuche del lado norte del río troltren y a los de toda la costa hasta la desembocadura del río Kautín, y desde el mar hasta Forowe (boroa) tenía a los lonko bajo sus órdenes. A todos estos lonko con sus kona los convocaba él cada vez que se quería hacer un Fütratrawun.

Cuando murió Wakinpan, dejó en su lugar a su hermano, de nombre Kallfupan, pero éste no gozaba de tanta autoridad e influencia entre los lonko. Finalmente aún en vida

[16] Es decir, y como sucede en la actualidad, una machi puede ser una figura no tan solo ligada a la sanación, sino también religiosa y política, además como sabemos es indiscutible su aporte a los procesos de reproducción cultural.

Kuifi mëlefui meli wichan-mapu: kiñe tuulu piku-mapu, tëfachi Kañete, Paikawi, Küdeko, Paheko; ká wichan-mapu tuulu Forewe deqiñ adpële; ká wichanmapu tuulu San Kosé willi-tupële; ka fau tëfachi Nulumapu, Traitraiko tuuchi wichan-mapu. Kiñeke wefpayüm fau tëfachi wichan-mapu, fei meu mëlefui füchá trawn, anülmapuntrawn aukatrawn rume.

de él, pasado un tiempo, Pascual Painemilla fué nombrado lonko principal [...].

En tiempo antiguo había cuatro tierras aliadas, el meli wichan-mapu: una del norte que comprendía Cañete, Paicaví, Quidico, Pangueco; otra se extendía de Boroa hacia la Cordillera; otra de San José hacia el sur y la cuarta, este Ngulumapu desde Imperial acá. Cada vez que representantes de estos aliados venían por acá, había grandes reuniones de paz o de guerra[17].

Como vemos, el poder entre los *Mapuche* del *Budi* descansaba en estructuras que se sostenían en familias y territorios que terminaban dándole un comportamiento político común a todos ellos. El territorio que allí se describe, se recreaba en la estructura social y política que era capaz de convocar a los distintos liderazgos para deliberar sobre materias que comprometían al conjunto de sus *Rewe*[18]. A estas supraestructuras se les identificó como *Wichan mapu*. El gobierno entre los *Mapuche* del Budi contaba con toda una institucionalidad, así como con agentes y procedimientos preestablecidos, obviamente no en una constitución escrita, sino en un *az mapu* que se activaba de acuerdo a las circunstancias que aparecían en el camino, como también a costumbres que se pierden en el tiempo. Miles de años de convivencia mejoran el trato entre los *che*, haciéndolos ser y actuar como gente *(chegey)*.

Wakinpan fue el *füxa lonko* o gran líder indiscutido cuando se hicieron presentes esos momentos que requerían el comportamiento de todos como un solo cuerpo. También se le identificó como *ülmen* (de buena situación), sin embargo, a la muerte de éste su hermano no contaba con su prestigio. En ese aspecto la estructura socio-política *Lafkenche* tuvo la necesaria adaptabilidad para dejar a un lado a *Kallfüpan* y poner en su lugar a un verdadero líder, por lo que no se trataba de una simple herencia del poder dentro del seno familiar de los más poderosos. ¿En qué habría fallado *Kallfüpan* para no convertirse en *fvxa lonko*? Por lo visto, entre los mapuche un gran liderazgo debía partir por el reconocimiento que hacían de éste todos los territorios que compartían y componían una soberanía;

[17] (Coña, 1995:76-125). La narración histórica de Pascual Coña, un peñi perteneciente a esa parcialidad de los lafkenche, fue recopilada por el Padre Ernesto de Moesbach, citado en la bibliografía. Su relato se registró en medio de dos momentos significativos para la existencia de los mapuche, como lo fue haber pasado de ser un pueblo libre e independiente a un tipo de sociedad incorporada por la fuerza a las soberanías de Chile y la Argentina, a finales del siglo XIX.

[18] De acuerdo a los estudios sobre la estructura sociopolítica hecha por autores mapuche (Ñanculef, 1991; Marileo 1996) el rewe es una estructura intermedia en la que convergen distintos lof o comunidad antigua, unidas consanguínea y ritualmente en la ceremonia del Gillatun.

por lo que en su determinación no se trataba de un simple juego de mayorías y minorías. Bajo ciertas circunstancias el consenso pudo haber tenido más peso que una relación de proporciones.

Al momento de discriminar para elegir debieron haber aflorado muchas condicionantes, no solo una. El campo valórico nos puede entregar algunas claves cuando se centra en el ideal de persona que quisieron proyectar sobre su descendencia, más aún sobre quienes los dirigían. Un *kümeche* se forma en la medida que lo reconocido como positivo por la comunidad se haga parte del individuo común y, obviamente, de la práctica del líder, (solidario, respetuoso, bueno)[19]. El *kümeche* se acompaña de tres componentes como son el *kimche* (sabio), el *norche* (correcto) y el *newenche* (poderoso)[20].

En los registros de esos años, aparecen constantes alusiones a éstas y otras cualidades como por ejemplo, ser un buen orador; el *weupitun* (oratoria) concentraba la atención de jóvenes y adultos, los mismos que se apretaban para oirlos, más cuando se trataba de justificar determinado tipo de acciones, como la guerra. Pero también lo era el renombre frente a las situaciones más límites de la vida, ser valiente, decidido, leal como un *weichafe* (guerrero) daba prestigio y reconocimiento a un gran *lonko*, como en el siguiente caso *wenteche*.

El lonko conducía su gente a la pelea (...) En tiempos atrás todos los lonko de poder tenían capitanes. Estos capitanes enseñaban a guerrear a los jóvenes como se enseña un caballo de carrera. Les enseñaban a combatir con lanzas, a pie y a caballo; a lacear winka con boleadoras, como se laceaban yeguas lobas. Les enseñaban a saltar caballos, correr en pelo y tomarse de la cola para arrancar o pasar un río. Se tiraba la lanza al aire a toda carrera del caballo y se peloteaba en seguida. Muchos ejercicios se hacían. Un hombre amarrado (torpe) merecía el desprecio y las burlas. Les enseñaban a esconderse para un lado del caballo cuando los españoles les disparaban sus fusiles.

Gen logko yekefuy ñi ce kewan mew (...)Kuyfi mew may pu logko kom ta niefuygvn kvmeke kapitan. Tvfaci pu capitán wecan zugu kimelkefigvn cumgeci ñi kimelgekan ta kawej. Wayki mew ci kewan ta kimelkefi, hamuhtu ka kawej mew; ka ñi lazugeael ta pu wigka ta lvkaytun mew ñiwalkefi ta ce. Ka rvnkvn kawej mew ixo kvme kohkefuy ta ce, lepvmkawej yael nvlelelu ta kvlen mew. Wenuntu mew vxuftugekefuy ta wayki ka oño befkvlen ta majkotugekefuy. Fenxentu rupa ta rvnkvkefuygvn. Xapelkvleci wenxu ixo azentugekefuy ka ayentugekefuy. Ka Jumjumael ci zugu mew kimelgekefuy, tañi kvjigenoam ta xoflu ta pu wigka ñi xalkan.

19 Para Domingo Carilao (profesor de educación intercultural) *kümeche, wezache y reche* son estados en que podemos encontrar a la persona (la dos primeras connotan su condición de buena o mala persona, así como a aquellos que son de un nivel común).

20 Manuel Mankepi (profesor de inglés y *mapuzugun*). Otros valores que se inculcan y son determinantes en la evaluación y autorregulación que hace la sociedad mapuche son el *Kawün* o respeto, el *feyentun* u obediencia a los mayores y los antepasados, el *kelluwün* o servicio a la familia y comunidad, el *yafüluwün* o apoyo en las situaciones de desgracia y el *inkawün* o sentido y actitud de defensa de los derechos e intereses.

Los mapuche temían las armas de fuego, pero no a los soldados de caballería: los desafiaban a salir a campo libre. Los jóvenes aprendían a marchar en hileras de dos y cuatro jinetes; a dar vueltas sobre corriendo y ponerse en fila para atacar al enemigo. Los mapuche cargaban a los españoles con gritos muy fuertes para asustarlos y echar ellos mismos afuera el miedo. Los capitanes con su lonko principal mandaban en los combates. Los Kona iban con trarilogko, desnudos en la cintura para arriba y con un chamal corto. En el momento de atacar los jefes gritaban: ¡Arriba el camalcillo, Arriba el camalcillo! ¡Ya ya! ¡Mueran, mueran! Si la cosa les salía mal, todos huían por los caminos que ellos conocían o se ganaban a los montes. Si la cosa les salía bien, seguían detrás del enemigo lancéandolo que daba gusto y tomando caballos, monturas, sables, carabinas y mantas. La guerra buena daba más que una cosecha. Los mejores capitanes sabían esconderse muy bien para sorprender a los Wigkas y rodearlos por todos lados. Conocían también las malas señas[21].

Kom pu mapuce jikakefuygvn ta xalka, welu tvfeyci ce kawej mew kewakelu ta vcafkefigvn tañi kizu kewayael. Kom pu weceke wenxu kvme miawkefigvn epu ka mebiben amakefigvn tañi befkvleh tuwatikvnuael tañi epulen ta wixayael ta kayñe ñi az mew. Kom pu mapuce wirarkvlen ta kewakefuygvn tañi xupefyael ka ñi kizu egvn ñi jikanoael. Kom puke capitán elkefuygvn ta zugu wecan mew. Kom pu koha kay xarilogko kvlen ta amukefuygvn, ka xixankvlefuygvn ta wentej pvbe ka kiñi pici camaj mew ijfolefuygvn. Feyci ñi konael ta wecan mew wirarkefuygvn: "¡Wenuntumun ta camaj, Wenuntumun ta camaj! Ya, ya, bamun, bamun!" Kvmenolu ta zugun ixokom egvn ta ejkawkefuygvn ta wewal mew konkefuygvn ta mawida mew. Kvmelu ta zugu inakefuygvn ta puke kaiñe ka bagvmyekefigvn ka nvnieyefigvn ta pu ke kawej, cija, safle, xalka ka makuñ. Kvme wecan mew fenxentu ta wewkefuygvn. Zoy kvmeke capitán kvme ejkawkefuygvn tañi doi küme lloftuafiel ta puke kaine. Ka wedake femael engun kimfuingun.

También era parte constitutiva de la esfera de dominio de un alto jefe saber orientar en un *gulamtuwün* (consejo), fuera para sellar un *mafün* (matrimonio) o para definir materias de índole política. Pero ni los intrépidos lonko *Wenteche*, como tampoco el gran *Wakinpan* mandaban solos, pues todo lo que le daba reconocimiento, prestigio o poder, descansaba en las posibilidades reales de participación con que podían contar los distintos *Rewe* que integraban el *Wichan mapu*. De ahí que echaran mano de una institucionalidad no jerárquica que recreaba el mundo social, sus intereses y las voces que debían escuchar y con las cuales entenderse. Se trataba del *Füxa xawün* (gran reunión o *parlamento*).

Las decisiones que se discutían y finalmente adoptaban eran de toda índole, ¿hacer la guerra?, ¿sellar la paz? El pueblo *Mapuche* ha sido una nación políticamente volcada hacia

21 Guevara & Mañkelef, 2002: 98-100.

la paz y no un pueblo guerrero como insisten los programas de historia en las escuelas de Chile y la Argentina. La posibilidad de resistir militarmente descansó en decisiones que se adoptaban por la existencia previa de las estructuras que venimos describiendo, por lo que ni siquiera la guerra fue una pura reacción azarosa, sino que su posibilidad y organización eran parte de la deliberación política y su entramado de intereses.

Kuifi mai ta pu nulafe itrokom allkutunefui. Pu mapunche itro fentepun ayikefui ta weupin. Petu ñi wechelen amukefui tragun meu. Kiñe lonko kupa tragun ta che werkulnekefui kiñe prom. Kuifi mai ka pulki kütü mollfuñkulen. Werken fanten meu traguaimun. Tragukefuinun paliael. Aflu ta palin nen palife kom che tragukefi ñi weupiael. Trawal ta che kiñe lonko kizu tañi pu che enu akukei. Kom pu lonko nakawellkei ka anünagkei ta mapu meu ka tuaikulen anükeinun. Tufeichi werkükel ka feipikefui ta ñi weupiael ka ñi entuael ta nulam. Tufachi lonko küme elkefui ta kom dunu. Fei meu mai ta nen tragun chalikefi kom che rantukefuinun ñi chumlen tañi che ka ñi kom weni, ka chem dunu ñi nien ta kom mapu meu, ka ñi chumlen ta ketran. Chalinechi che oñolkefui ta chalin ka entukefui ñi dunu. Fei meu mai nen tragun weupikefui ka entukefui ta ñi nulam. Ka oñolkeidunu chumnechi ñi falin. Kiñeke rupa kiñeke lonko dunulkei ñi cheu ñi tuun ni mapu. Pu weupin füta dunulkei, nen lonko chi tragufiel muel doi fuchakefui, fei ta mülefui ta küme nulam. Kom dunu ta piel ta lonko ñidol kom che kümentukefui. Kiñeke rupa illkukefuinun ka kewakefuinun. Kakelu puke lonko ka puke kona enu kawell kulen tuaikefinun cheu ñi anülen ta pu ñidol lonko. Tragun meu ta dunukelu ta pu ñidol aukan dunun elnekefui ta antü, tunten waiki ñi tukual pu che ka ñi müfü kapitan werkual wi chuke lonko, ta futa aukan meu mai. Kineke rupa elnekefui tragun antu meu ñidol kapitan, kuifi meu piam ta toki pinefulu. Deuma aflu ta tragun, tufeichi lonko rapumkefilu ta che, llitulkefui ñi putun ka ñi ilon.

Antes gozaban los ngulafe de un prestigio que ahora no se reconoce. A los mapuche les gustaban mucho los weupin. Desde jóvenes asistían a los trawün a oirlos. Cuando un lonko deseaba tener parlamento, mandaba un werken con el prom (hilo de nudos) donde los otros. Antiguamente se mandaba, además, una flecha ensangrentada. El werken citaba para un dia y lugar fijos. Ordinariamente era para un juego de palin. Cuando la partida concluía, el lonko dueño del juego invitaba para un trawün. El día del trawün iban llegando por grupos o parcialidades. Los lonko se desmontaban y parados o sentados en el suelo, formaban un círculo; a veces dos, según el número. El lonko invitante nombraba al más caracterizado o competente de orador auxiliar. Este censor confirmaba o rectificaba lo que decían los oradores. En seguida el lonko dueño del trawün comenzaba el saludo individual a los demás: nombraba a sus antepasados y se informaba brevemente de las novedades de los lof, de la salud de la gente, de los animales y siembras. El saludado contestaba lo necesario. Después el lonko invitante entraba a explicar el objeto de la reunión. Contestaban otros oradores, por orden de autoridad. A veces un lonko hacía que contestase un orador de su lugar. Los discursos resultaban demasiado largos, en particular el del lonko invitante; en eso estaba su belleza. Se aprobaba lo que proponía el lonko invitante o se discutía. Solían acalorarse y hasta pelear. Los kona y parientes de los jefes quedaban a caballo, alrededor del círculo que está sentado. Cuando en el trawün se trataban asuntos de la guerra, se convenía el día de la movilización, el número de lanzas que mandaría cada lonko y se designaban los capitanes de cada sector. Solía nombrarse un Ñizol capitán, fuera de los otros, el que antiguamente se llamó toki. Tan pronto como concluían los acuerdos, el lonko invitante daba principio a los agasajos de comida y bebida[22].

Como vemos, para una sociedad basada en la oralidad como la *Mapuche*, la palabra desempeñaba un papel significativo al momento de articular como un solo cuerpo a todos los agregados sociales que conformaban su mundo. La memoria de Felipe Reyes describe cómo la búsqueda de acuerdos se alimentaba de una serie de modalidades que giraban en torno a un poderoso motor que abría espacios a la deliberación más apasionada. De esta manera el *palin* (chueca), la comida, los *pentukun* (saludos) y el esplendor de ganar en la palabra acudían al parto del vital *xawün*. Así es, y como allí se dice, "a los *Mapuche* les gustaban mucho los discursos" y no cualquiera estaba en condiciones de articular uno de estos. Un *lonko* podía ser, sí, la autoridad e incluso tener esta cualidad a su favor, pero independientemente de la jefatura el *weupife* y el *gülamfe* existieron desempeñando una función política: ayudar a parir los acuerdos.

También las materias de discusión derivaban a otros ámbitos como los relacionados a la justicia, aunque aquí lo que se hacía imposible resolver entre *lof* pasaba a ser materia de un *xawün*, debiendo contar con el acuerdo de los involucrados y con la delicada participación del *füxa lonko*. Lo que aparece claro es que no existieron mazmorras, cárceles ni cepos, tampoco policías. En esta sociedad el delito era tratado públicamente y acordado su reparo entre los agentes de la justicia: los *lonko*, el consejo y los involucrados. Aspectos de control de recursos y comercialización también estaban presentes en las deliberaciones, más cuando el *xafkintun* (intercambio) necesitaba de senderos siempre abiertos para sacar, llevar o vender los recursos.

Gobierno ha existido desde siempre entre los mapuche y prueba de ello fueron los agentes que se destacaron en esta misión (*füxa lonko, lonko, werken*), también la institucionalidad que se recreó para ello (*xawün*) y sus singulares procedimientos (*pentukuwün, gülamtuwün*). Pero sobre todo existió –y bajo su control– el sustento en que este se desempeñaba:

[22] Felipe Reyes (Guevara, op. cit.: 180-182).

la estructura socio-política del *Wichan mapu* y, por supuesto, el territorio. Bajo una situación de independencia se controlaron enormes extensiones de territorio, fruto de los distintos usos económicos que hacía de éste (ganadería, agricultura, pesca, caza, recolección, comercio) y por la existencia de las estructuras socio-políticas en que se organizaban *(los wichan mapu)*. Los límites del dominio de *Wakinpan* estaban situados entre los ríos *Xolxen* y *Kautin* y desde el mar hasta Boroa[23], pero en esos tiempos el control político y territorial desbordaba los límites que lideraba este *ñizol lafkenche*, pues allí se describen otros *Wichan mapu* que ubicados al oriente, al norte y al sur, buscaron la alianza necesaria para consagrar acuerdos que les permitían actuar como un cuerpo frente a otros *Mapuche* y también frente al *winka*. Al juntarse, deliberar y tomar decisiones recreaban el *Meli Wichan mapu*, estructura que estuvo presente en todo el *wallmapu*. Es lo observado también en el *puel mapu* desde el sur de los ríos *cuarto* y *salado* hasta más allá del rio *Negro*, teniendo a la cabeza líderes tan prestigiosos y reconocidos como *Painegür, Kallfükura, Purran, Kaxiel* y *Sayweke*.

Si un gobierno se compone de la voluntad de tomar decisiones para arreglar la existencia de todo un conjunto, por la participación de agentes claves *(lonko, toki, weupife, werken, ñizol kapitan)*, también por los respectivos espacios o instancias que ayudan a congregar *(juntas, parlamentos, xawün)* y, por último, por la existencia de mecanismos para permitirlo (que avisan, confirman, etc.), está claro que el *pueblo mapuche* contó con sus propios gobiernos. La pasión y la mesura eran la constante en sus deliberaciones: "solían acalorarse y hasta pelear" dice la memoria, más cuando el *winka* anunciaba desde el norte sus pretensiones de entrar definitivamente a quedarse con lo ajeno. Entonces el círculo vital del *xawün* no se hacía esperar.

Si un líder es la cabeza de su pueblo -en *mapuzugun* se le denomina genéricamente con el nombre de *lonko*- estos debieron tener la delicada sutileza y la pasmante bravura para entretejer los mensajes de la manera más clara hacia el otro, sin herir susceptibilidades y sin dejar de interpretar y manifestar la opinión de sus representados. Así recordaba, don Juan Kallfukeo *lonko* de los Lemunao de *perkenko*, al gran *Magiñ Wenu*.

Kom xawvn mew ñidol kvlefuy (...) Iney no rume Manin reke ta rakizuamkelafuy. Ixo kalku ce reke jikagekefuy ka futa rakizuamfe je ta ta Manin em. Newentu wirarkelafuy. Kom ce ta zugulkefuy[24]

Presidía los parlamentos mapuche (...) Nadie pensaba sino como mangin. Lo creían medio brujo y de pensar muy grande[25]*. No mandaba con imperio. A nadie le negaba el habla.*

[23] En la actualidad ese mismo espacio concentra 6 comunas (Imperial, Carahue, Saavedra, Tolten, T. Schmit, Freire), estructuras de organización y control territorial que impuso el Estado chileno luego de conquistar militarmente el *gulumapu*, provocando que los *mapuche* tengan nula incidencia en los destinos de sus territorios, apareciendo en todos los índices como pobres, postergados y víctimas del desarrollo. Las autoridades locales (alcaldes y consejeros) otrora *mapuche*, han sido en su mayoría chilenas. La institucionalidad que se ha puesto en acción es la reconocida por el Estado, su característica entonces es ser instituciones ajenas e impuestas, "tiras de un mismo cuero".

Vale recordar que otros *lonko* contemporáneos a *Magiñ* tuvieron un estilo muy distinto a éste. Si bien el término despótico nos puede sugerir la imagen de dictadores que exilian o hacen desaparecer a sus pueblos, no dejan de ser menos terribles, aún así hubo una lógica en la manera de actuar que al final significó su derrumbe, como en el caso del líder *nagche Lorenzo Kolüpi*, quien junto a su sobrino *Winka Pinolevi* tuvieron que soportar reiterados *malones* en su contra de sus vecinos *wenteche, cholcholche* y *Lafkenche* que los hubieran terminado por acabar, si es que no media el auxilio del ejército chileno con el cual se entendían como aliados desde la guerra de la independencia criolla de España.

Lorenzo Kolipi fue el lonko más poderoso de los Nagpuleche. Nació en Remeweiko, entre Puren y Lumako. Su padre se llamaba Weichao y tenía sus tierras en el mismo lugar. Lorenzo Kolipi era grande y feo, tan mal agestado que daba susto mirarlo. Gritaba para dar sus órdenes y nadie lo contradecía. Peleaba con mucho valor en muy buenos caballos. Manejaba la lanza con destreza. Era muy duro para mandar castigar. Mandaba matar mapuche como quien hace matar corderos. Los hacía morir a lanza por robos o por otros motivos. Tenía veinticuatro mujeres y poco antes de morir quería buscar más. Su numerosa parentela daba a Kolipi la autoridad que se había formado; también el auxilio de soldados que le prestaban los jefes militares. Además, sus riquezas: poseía sus tierras en Puren y tomaba las que necesitaba donde quería, desde Angol hasta Remeweiko. Poseía las más grandes yeguadas. Manejaba plateros y pelloneros.

Lorenzo Kolüpi ñidol longko ngefuy ta kom nagpüle che mew. Tremi ta Remewei ko mew Puren engu Lumaco püle mülelu. Kolüpu ñi chaw Weichaw pingefuy ka niefuy ñi mapu fey mew. Lorenzo Kolüpi Fütra witral wentru ngefuy ka llikangey tañi adkintungeael. Wirarkefuy tañi werküael ka iney no rume chofülalafuy. Kewakefuy fütra wechafe reke ka kümeke kawell mew. Waikitun mew itro chumafelchi ñi kauchu ngen mew. Itro llikangekefuy tañi weda femkefilu che tañi kewayafiel. Langümkefi ta che chumngechi ñi langümkefi ta ufisa. Langümngefuy ta che weñefe ngen mew. Niefuy epu mari meli kure ka küpa nierkefuy epe layal mew. Tañi fentren reñma nielu mew ta Kolüpi, fey mew lle ta niey fentren pu adel; ka niefuy may soltaw ñi alelkefiel ta ñidol soltaw. Ka ñidol lefui ñi ülmen ngen mew: niefuy mapu Puren ka tuwfiy ta Enkol tüfeychi Renewiko mew. Niefuy fentren auka, ka niefuy rütrafe ka dewma kelu choapino.

[24] Juan Kallfükura y José Manuel Zúñiga (op. cit.: 68-69).

[25] La traducción de *Kalku* como brujo no debe considerar el significado maligno que reviste este concepto en la traducción judeo-cristiana que porta el castellano. Conversando con Armando Marileo, el significado de kalku para los antiguos (del Budi), dota de ciertos poderes o facultades a la persona que van más allá de la idea del bien o del mal.

Tenía un cuarto lleno de objetos de plata. Solo entraban en él sus dos mujeres preferidas, la mayor y la menor hermanas, hijas de Ankamilla. Por eso podía elegir las mujeres que le gustaban.

Niefuy kiñe katrüntuku apolen ta plata mew. Ñi epu kure müten konfuingün: tu feychi wunen ka ñi inan, epu muewen, Ankamilla ñi ñawe. Fey mew lle ta dullikefui chuchi ñi ayikefiel chi domo.

Liderazgos, estilos, procedimientos, costumbres y cuanto rodea al poder también estaban presentes entre los *mapuche* del *Puel mapu*, y como observaremos en lo que detalla la descripción de un militar argentino, el coronel Lucio Mancilla que tenía como misión política de su gobierno en 1869 apaciguar a los *Rankülche*, para aislar política y militarmente al gran *Kallfükura*, sólo nos demuestra que la cordillera con sus volcanes y lagos nunca fue una frontera para el *Mapuche*. Así también dan testimonio de cómo las similitudes del proceder y de su comportamiento ante el *winka* se basaba en un discurso que situaba en base a contrastes el quiénes eran frente al "otro" y su maquinaria de intereses.

Echaron pie a tierra Mariano Rosas y los suyos; Baigorrita, yo y los mios quedamos encerrados en dos círculos concéntricos, formados el exterior por caballos y el interior por indios. Todas estas evoluciones se hicieron en silencio, con orden, revelando que estaban sujetos a una regla de ordenanza conocida. Ningún indio maneó ni ató su caballo en las pajas. Sólo le bajó las riendas. Los mansos animales no se movían de su puesto. Mariano Rosas invitó a todo el mundo a sentarse. Nos sentamos, pues, sobre el pasto humedecido por el rocío de la noche, sin que nadie tendiera poncho ni carona, cruzando la pierna a la turca. Mariano Rosas me cedió a su lenguaraz José; colocose éste entre él y yo, y el parlamento empezó [...] El cacique general tomó la palabra y habló largo rato, unas veces con templanza, otras con calor, ya bajando la voz hasta el punto de no percibirse los vocablos, ya a gritos; ora accionando, con la vista fija en tierra, ora mirando al cielo. Por momentos, cuando su elocuencia rayaba, sin duda, en lo sublime, sacudía la cabeza y estremecía el cuerpo [...] Llegó el turno del debate. El cacique empezó por invocar a Dios. Me dijo que protegía a los buenos, y castigaba a los malos; me habló de la lealtad de los indios, de las paces que en otras épocas habían tenido, que si habían fallado, no había sido por culpa de ellos; me hizo un curso sobre la libertad con que entre ellos se procedía; agregó que por eso había reunido los principales capitanejos, los indios más importantes por su fortuna o por sus años para que dijesen si les gustaba el tratado, porque él no hacía sino lo que ellos querían; que su deber era velar por su felicidad; que él no les imponía jamás; que entre los indios no sucedía como entre los cristianos, donde el que mandaba, mandaba"[26].

[26] Mancilla, 1984: 298-299.

Entre los *kuyfikeche* (antiguos) los aspectos que eran materia a decidir iban requiriendo procedimientos y agentes claves para su materialización, más cuando estas mismas estructuras de poder que daban gobernabilidad al *Mapuche* eran puestas al servicio de resolver las complicadas relaciones con el *winka* español en un primer momento y posteriormente con los chilenos y argentinos. Una de estas funciones claves se cumplía a través del *rulpazugu* o la traducción del mensaje desde el idioma propio al ajeno, lo que implicaba conocer el repertorio lingüístico para traspasar el merecido énfasis que debía acompañar al mensaje. En esto hubo famosos que quedaron para la posteridad en la memoria de sus contemporáneos y descendientes.

Monche Painemilla itro fentepun küme rulpafui ta dunu. Kom pu mapuche kintufeyu. Ka futake trawun meu ka ñi amuael ta pu lonko Nacimiento pinechi waria meu kintunerkefui. Lalu mai ñi peñi Tromulef lonko nerpui feichi mapu meu. Doi inan lonko Futako mapu meu Kuan Tromo pinerkei, Tromulef ñi yall. Tromo itro ka laku reke fente küme rulpafui ta dunu. Amukefui ta Enkol ka futake ta tragun meu. Chiripá enu lefita tukurkei[27].

Monche Paillamilla era muy buen lenguaraz. Sabía hablar en español y pasaba la palabra sin cambiar nada. Por este saber que tenía, lo buscaban para los grandes trawün (parlamentos) y las visitas de los lonko a las autoridades de Nacimiento. A su muerte heredó el mando de la reducción su hermano Tromulef. El último lonko de Vutaco, hijo de este, fue el conocido Juan Tromo. Salió lenguaraz como su abuelo y él era el que presentaba a los mapuche a las autoridades de Angol en las audiencias y reuniones. Vestía chiripá y levita.

Agentes y estructuras, tuvieron como centro para la resolución de sus diferencias al *xawün*, cada vez que se debió consensuar una opinión unánime entre ellos, o bien resolver con el *winka*. Para ello una de las funciones elementales fue proporcionarse la información, el conocimiento en detalle de una motivación (argumentos e intereses) o la descripción de un hecho, lo que lograban por la existencia de mensajeros. El *werken* debía retener información, conducirla y pormenorizarla ante el *lonko* que lo requiriera. Cruzando cordilleras, ríos o extensas pampas, ellos surcaron la diversa geografía del *Wallmapu* llevando y trayendo información fresca para compartir y sin la cual se hacía imposible deliberar o decidir.

Por lo visto este sistema de información y de inteligencia no se limitó tan sólo a la dimensión oral, como sucedió en las conversaciones preliminares sobre compra de tierras que

[27] Lipay (Guevara, op. cit.: 34).

el insistente comisionado del gobierno argentino, Coronel Lucio Mancilla, trataba de cerrar -en la intimidad de una conversación- con el *füxa lonko Pangexür gürü* (Mariano Rosas), aún faltando cuatro días para el *xawün* informativo que iba a resolver sobre el tema. El establecimiento de una frontera significaba, en la propuesta unilateral del Estado, establecer 75 kms a ambos lados de la línea (dejando una franja de 150 kms en total) en la cual los *Rankülche* debían renunciar a establecerse "y hacer boleadas cuando les diera la gana sin pasaporte". Contra argumentando al *lonko* que la tierra era de quienes la hacían productiva y no exclusivamente de los que la ocupaban, a la vez que desconsideraba su memoria latente sobre la pertenencia de los territorios entre los ríos cuarto y quinto que ya les habían sido arrebatados. El líder *Mapuche* terminó por pedirle honestidad al representante argentino frente al proyecto de un tren interoceánico sobre sus tierras, tema estratégico que no estaba apuntado en la tabla política del militar y que se encargó en negar. Sin embargo, no pensaba que este *lonko* guardaba en un cajón archivos con información entre las cuales estaba el diario "la Tribuna" de Buenos Aires que informaba de la iniciativa. Lo que sigue a continuación es una muestra de hipocresía y testarudez del funcionario que engrandece la figura de un *lonko* que tras protocolos y diplomacia evitó despachar a su visita a su lugar de origen.

> *Aquí me vi sumamente embarazado. Hubiera previsto todo, menos argumento como el que se me acababa de hacer. -Hermano -le dije-, eso no se ha de hacer nunca, y si se hace, ¿qué daño les resultará a los indios de eso? -¿Qué daño, hermano? -Sí, ¿qué daño? -Que después que hagan el ferrocarril, dirán los cristianos que necesitan más campos al Sur, y querrán echarnos de aquí, y tendremos que irnos al Sur de Río Negro, a tierras ajenas, porque entre esos campos y el Río Colorado o el Río Negro no hay buenos lugares para vivir. -Eso no ha de suceder, hermano, si ustedes observan honradamente la paz. -No, hermano, si los cristianos dicen que es mejor acabar con nosotros. -Algunos creen eso, otros piensan como yo, que ustedes merecen nuestra protección, que no hay inconveniente en que sigan viviendo donde viven, si cumplen sus compromisos. El indio suspiró, como diciendo: ¡Ojalá fuera así!*[28]

Este suspiro de desconfianza del *lonko Pangexür*, se confirmará quince años más tarde cuando Argentina realiza la campaña militar contra los *mapuche* denominada "conquista del desierto".

RELACIONES INTERÉTNICAS

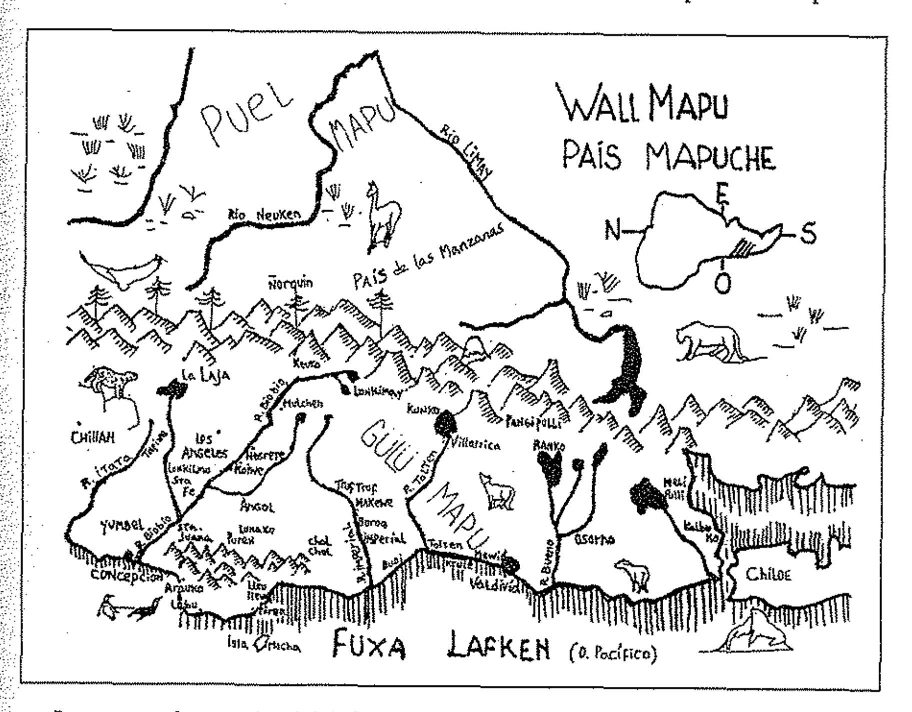
Desde el punto de vista de la situación creada por los contactos que la nación *mapuche* sostuvo con otras sociedades (relaciones interétnicas), especialmente europeas, la historia *Mapuche* presenta dos momentos en su transcurso. Una forma de establecer la separación entre ambos, es prestando atención al proceso en que los Estados de Chile y la Argentina conquistan e incorporan los territorios y poblaciones a sus respectivas soberanías, proceso que

[28] Mancilla, 1984: 221-223.

se inicia en Chile el año 1862, al correr la frontera del río Bío bio al *Malleko*, y se consuma el año de 1884 al tomar posesión del país de los *Pewenche* (1884). En adelante se inicia el tránsito hacia la historia contemporánea *Mapuche*.

La independencia política y territorial *mapuche*

A la llegada del europeo en 1536, la nación *Mapuche* extendía su influencia entre el río *Copiapó* por el norte y la Isla de *Chiloé* por el sur. En esa extensión territorial, incluyendo las costas del norte grande se hablaba *mapuzugun*[29]. Así como habían elementos aglutinadores como el idioma y la cultura, los distintos ecosistemas fueron moldeando rasgos diferenciadores entre ellos por el predominio de algún tipo de actividad (agrícola, recolectora, ganadera, etc), también por sus contactos con otros pueblos como los andinos del *tawantinsuyu* o bien con aquellos situados en las pampas, la patagonia o la zona de los canales y archipiélagos australes. El mundo indígena, al contrario de lo que se nos ha enseñado, estuvo interrelacionado desde los primeros tiempos.



La empresa de conquista iniciada el año 1541 con la fundación de Santiago, terminó por someter (vía la opresión y el mestizaje) a las poblaciones *Mapuche* ubicadas al norte del río

[29] Un ejemplo de la extensión lingüística que hablamos lo registra Adre Dans, al señalar al *mapuzugun* como lengua de los *changos* del litoral nortino (Dans. 1999).

Biobío. El imperio hispano quiso imponerse sobre los *Mapuche* como lo hizo en el resto de América, por eso tempranamente y luego de haber controlado el valle del *Mapocho*, inició la expansión hacia el sur. Si bien fueron fáciles las victorias obtenidas en los primeros años de escaramuzas militares, la resistencia *mapuche* no se dejó esperar. A este período corresponden las hazañas –registradas en los poemas de Alonso de Ercilla– de importantes *lonko* como *Kallfülikan, Lefxaru o Pelonxaru,* etapa conocida como la Guerra de Arauco.

La muerte del primer gobernador y conquistador de estas tierras, Pedro de Valdivia, no aquietó el ánimo hispano, más bien recrudeció la mano dura que estratégicamente los llevará al fracaso, pues y luego de mutilar a la población *Mapuche* cortando narices, pies y brazos para que internalizaran el miedo, cae un segundo gobernador (Oñez de Loyola, 1598), aunque esta vez como fruto de una ofensiva coordinada entre el *Biobío* y Osorno. Habría que esperar 43 años para la realización de un pacto político entre ambas sociedades, el *Parlamento de Quilin*, llevado a cabo en 1641, hito histórico para los *Mapuche* contemporáneos, pero que la historia escrita y enseñada por los historiadores chilenos se empecinó en no considerar.

Los primeros cien años de guerra, abrieron espacio al entendimiento político, para ello se estableció como línea fronteriza el río *Biobío*. Mientras tanto el imperio español se embolsillaba para su soberanía nada menos que veinte millones de hectáreas entre los ríos *Copiapó* y *Biobio*, fundando la Gobernación de Chile. La organización de la Colonia en estos espacios siguió las mismas pautas que en el resto de América, una sociedad piramidal estratificada racialmente en cuya cúspide estaban los españoles y sus descendientes no bastardos, los criollos. Su base estaba compuesta por la población *Mapuche* que no pudo escapar o continuar la resistencia, así como por la población negra. Entre ambos extremos terminaron ubicándose los mestizos.

Las encomiendas o asignación de población indígena a un ecomendero para la explotación de minas de plata u oro o para el trabajo agrícola ganadero, así como los Pueblos de Indios, fueron la manera en que el imperio administró la situación de esta población *Mapuche* prisionera y esclava de la conquista. Una calle principal con su respectiva capilla para el adoctrinamiento religioso, fueron las bases para la fundación de una obra que terminaría por parir a un nuevo sujeto durante los siglos coloniales: el mestizo. Quienes vivieron en el *pueblo de indios* tenían condición de tal, trabajando las tierras de los señores hacendados y a la vez las suyas para pagar el tributo en especies o lo que indicaba la tasa de turno[30]. Complementaron este trabajo con caza y recolección lo que los convirtió en agentes económicos activos en la colonia. Culturalmente mantuvieron su mundo de creencias aunque ahora el idioma y religión del "señor" y el cura pasaron a constituir las únicas vías de entendimiento. Mediante el bautismo adoptaron los nombres y apellidos de sus opresores. Si se enfermaban acudían

30 Las tasas fueron las regulaciones del trabajo indígena que hacía el Imperio. Estas se fueron diferenciando de acuerdo a la presión que ejercían los encomenderos por liberar de trabas la explotación o por las denuncias que hicieron de la misma las congregaciones religiosas, así variaban en materia de edad para trabajar, tiempo de la jornada laboral, tipo de tributo y recaudación, etc.

a las *machi* o al yerbatero (*lawentuchefe*), y si se divertían lo hacían por medio del *palin* (chueca) o bien en las carreras de caballo. Son bilingües, malamente hablan el castellano que se ven obligados a aprender desde temprano en las catequesis, siendo el *mapuzugun* su lengua madre. El fenómeno de la dominación, tempranamente caído sobre ellos, los mantendrá alejados de la independencia que seguían viviendo sus hermanos del sur del *Biobío*.

En los 10 millones de hectáreas ubicadas entre el *Biobio* y la isla de *Chiloé*, 28 fueron los *parlamentos* llevados a cabo entre españoles y *Mapuche*. En éstos se reconocía la soberanía de la *nación Mapuche* y a sus propias autoridades, se establecía un libre comercio en sus fronteras, y se sellaba la relación de aliados con la Corona. Hasta el último *parlamento*, efectuado en Negrete el año de 1803, se fueron reafirmando cada uno de los componentes del pacto, aún así la relación con los hispanocriollos no estuvo escenta de conflictos toda vez que por parte de estos se trató de imponer esquemas ajenos a la naturaleza del *pueblo mapuche*, como lo eran la imposición de vivir en pueblos, la monogamia y la creencia cristiana, también la justificación de guerras (requerimiento) para extraer mano de obra esclava, los que terminaron creando grados de inestabilidad que solo fueron vueltos a la normalidad por la práctica de *parlamentar*.

El día 3 de marzo de 1803 en la localidad de Negrete las cosas estaban preparadas para lo que iba ser (sin que nadie lo supiera) el último gran encuentro pacífico entre naciones soberanas. El día anterior ya habían arribado los *lonko* con sus jefes principales (gobernadores) y sus "capitanes" (jefes militares) provenientes de los cuatro *füxamapu* (territorios): cordillera, llano, costa y territorios del sur. Hacían un total de 239 *lonko* los que sumados a sus comitivas (auxiliares militares y *ülmen* o principales), sobrepasaban con creces las mil personas. Para todos ellos hubo asiento bajo la ramada principal. Si bien se excusó de estar ausente el gobernador Luis Muñoz de Guzmán, quien tuvo la responsabilidad política por parte de la Gobernación fue el brigadier de los reales ejércitos don Pedro Quijada. Este junto a las autoridades de la Real Audiencia, de los cabildos de Concepción, de la iglesia y las misiones, con el debido resguardo de los ejércitos de la frontera, escucharon -junto a los demás concurrentes- en silencio el juramento al comisario de naciones y lengua general de traducir fielmente lo que allí se iba a decir. Solo entonces la primera autoridad se dirigió a los *mapuche* como antes lo hicieron los gobernadores O'Higgins, Semarnat o Morales.

> *Tengo la mayor complacencia, caciques principales, mis amigos, de veros hoy congregados en este campamento para celebrar el Parlamento General con los cuatro Butalmapu que comprende la tierra desde el rio Bío-Bío al sur, hasta los países más meridionales del continente, y desde el mar a la cordillera. Vosotros lo habéis solicitado con el mayor empeño para el bien de vuestra tierra y el Exmo. Sr. Capitán general del Reino que deseaba con ansias presentarse en este puerto para ratificar vuestra obediencia a nuestro gran Rey y Señor y afirmar todos los artículos*

que hacen la felicidad recíproca de ambas naciones. (...) Yo que he visto por experiencia la situación de vuestros países, cuando hace pocos años me trasladé por el Butalmapu de Angol al Gobierno de la Plaza de Valdivia, lleno de haciendas y ganados de todas especies, adelantada la agricultura, vuestros mocetones y familias disfrutando la tranquilidad y conveniencia que ha proporcionado la Venignidad de nuestro amado soberano en dispensaros todos los medios y arbitrios de vuestro mayor bien, y que me conducisteis con todo el respeto y obsequio posible, me congratulo por haber sido elegido para presidir este Parlamento y manifestaros mi corazón dispuesto a proporcionaros cuanto auxilio interese a la justicia y el beneficio de todos en general bajo las reglas y artículos que ofrecisteis en este propio lugar, al exmo. Señor Marques de Osorno (Ambrosio higgins) el año pasado de noventa y tres, y otros que convengan tratar a vuestro beneficio, atendido el Estado Feliz de los cuatro Butalmapu cuyas ventajas me ha demostrado el Brigadier Comandante del Cuerpo de Dragones Don Pedro Nolasco del Rio, que os ha gobernado tantos años con el mayor acierto y que desea veros llegar al colmo de vuestro bien y civilidad y confiando que atenderéis gustosos mis consejos y obedeceréis mis preceptos os saludo a todos a nombre del Rey, y pido vuestra atención sobre los puntos que expresa este papel y comprende solamente todo cuanto os conviene.

Los puntos a que se hacía mención son aspectos negociados en otros *parlamentos* y se relacionaban con materias de tránsito y salvoconductos, justicia, puertos para el comercio, labores misionales e información sobre visitas de otras naciones. Luego de las palabras expuestas por la primera autoridad *winka* presente en el que pasaría a ser el último *parlamento*, todas ellas cargadas de diplomacia y reconocimiento de la situación de independencia, soberanía y bonanza en que vivían los *Mapuche*, los representantes de éstos hicieron también uso de la palabra para referirse al cumplimiento de los puntos que se habían estipulado en en ese mismo lugar el año de 1793 ante el gobernador Ambrosio O'Higgins. *Kurünawel* fue quien en la oportunidad pasó la palabra e hizo pronunciarse a los 127 lonko que hicieron uso de ella hasta finalizar la jornada. Nadie los interrumpió, las autoridades hispanocriollas se limitaron a escuchar a cada uno.

Los *parlamentos* fueron la manifestación de sociedades diferentes por entablar canales de entendimiento en aras de resolver sus conflictos pacíficamente. Aún así para llegar a este tipo de práctica fue necesario un equilibrio desde el punto de vista militar, de lo contrario el afan imperial de imponerse por la fuerza sobre las sociedades indígenas, se hubiera concretado. Para que los parlamentos existieran como una expresion real y duradera, debía existir una práctica de tratar y negociar antes que imponer, así como mecanismos, rituales y ceremoniales que los impulsaran y legitimaran. Difícilmente esto podía provenir del mundo hispano cuya naturaleza imperial y práctica colonial encerraban la lógica de la imposición y la guerra, amparados en una religión universalista y totalitaria. Los *Mapuche* contaban con este tipo de prácticas, así es como los *parlamentos* fueron un gran *xawün*, que por lo visto ayudó a evitar el conflicto improducente.

La relación más fluida entre ambos pueblos, que generó en el terreno político los parlamentos, creó también las condiciones necesarias para regular lo que en los hechos se estaba dando: intercambio, negociaciones, comercio; situación que permitió a estas sociedades nutrirse de elementos culturales nuevos que terminaron por enriquecerlas bajo un clima que, si bien no estuvo exento de conflictos, proporcionó los mecanismos de regulación pacífica. Animales domésticos (vacunos, equinos, porcinos y avícolas) se incorporaron a la economía *mapuche*, los que con la introducción del trigo y otros cereales terminaron complementándose a las actividades mantenidas, así entonces la sociedad mapuche se reafirmó como agricultora, recolectora, ganadera, cazadora y comercial. Una poderosa industria del metal plata y el cuero fueron circulantes y medios apreciados para el intercambio.

Surgimiento y expansión de los Estados

El mundo hispano criollo contaba con distintos actores e intereses en su interior: autoridades, hacendados, militares, campesinos-inquilinos, misioneros, a los que habría que agregar como parte del sistema social a los pueblos de indios e inquilinos mestizos. Los intereses políticos de los criollos de independizarse de España tuvieron un poderoso sustento económico, como lo fue la búsqueda de libertad de comercio, pues al contrario de lo que sucedía en la relación de la gobernación con los *mapuche* del sur del *Biobío*, donde existía una libertad de comercio, a ellos les estaba impuesto un monopolio comercial. Cabe recordar aquí que los criollos étnicamente son europeos, la diferencia con los llamados hispanos fue su condición de haber nacido en América o ser hijos de criollos, por lo que los mestizos de indígena, negro u otra categoría subalterna no pertenecían a este estamento étnico o racial.

Su educación fue de acuerdo a los cánones europeos de la época, por lo que viajaban a la metrópolis a continuar la especialización de su interés. Criollos e hispanos compartían una situación económica común: eran ricos y vivían del trabajo agrícola y ganadero que sus trabajadores mestizos, indígenas y negros realizaban en sus haciendas. Estos trabajadores (Muñoz, Pérez, Soto, Maulen, González, Hidalgo, Pinto, León, Martínez, etc.) fueron los que engrosaron los ejércitos criollos y realistas, quienes no escaparon al frenesí bélico de sus patrones, debieron vestir el unifome azul o colorado y con su sangre y sacrificio abrir un nuevo capítulo de la historia en El Roble, Cancha Rayada, Rancagua, Cahacabuco, Maipú.

El movimiento de emancipación de las colonias que recorrió a toda América, se acompañó de una ideología liberal que tuvo en los principios de la revolución francesa –relacionados con igualdad, fraternidad y libertad– su gran inspiradora en la oposición que hicieron al absolutismo monárquico. Estos ideales se asociaron a un nuevo orden que puso su acento en la ley como instrumento regulador de una sociedad constituida ya no por súbditos, sino de ciudadanos cuya aspiración económica era la constitución de la propiedad privada individual.

La independencia trajo la fundación de una nueva sociedad a través del Estado-Nación, adoptando la figura de la República como la manera en que se ordenarían los poderes (ejecutivo, legislativo, judicial).

La creación del Estado-Nación significó la adopción de un solo molde cultural, lingüístico, jurídico, religioso: el criollo. Como vimos la población *mapuche* y mestiza conservaba sus propias pautas culturales como lingüísticas (hasta muy entrado el siglo XIX) incluso en el caso de los pueblos de indios se mantenía un cierto nivel de administración interna y de tierras comunitarias. Luego de la década de disputa entre las distintas facciones criollas por controlar y dar orden al nuevo Estado (periodo de la anarquía), en el proceso posterior -década del treinta en adelante- la nivelación/homogeneización de los grupos subalternos al orden de los nuevos detentores del poder, fue la meta durante todo lo que restaba del siglo. Para ello la escuela jugó un importante papel en constituir un grupo (antesala de la clase media) que se dedicará a administrar la institucionalidad económica, política y cultural emergente.

El proyecto histórico de los criollos, el Estado a imagen y semejanza de sus intereses, trajo una nueva centralización del poder, la creación de nueva institucionalidad, la constitución de clases sociales, la estructuración de un mercado interno, la circulación de bienes a escala internacional tras los principios de la libertad de comercio, la urbanización de buena parte de los grupos sociales y todo ello bañado de su etnicidad (ideología étnica) que hasta el día de hoy no deja de contarnos la historia tras su prisma. Aprendimos muy bien quiénes fueron los padres de la patria (ninguno de ellos viene del mundo mestizo siquiera), sintonizando de tal manera con ellos que hasta nos nombrábamos criollos.

Este proceso que dio origen a lo chileno contemporáneo, un "acuerdo" de clases tras el molde étnico criollo, pero donde la etnicidad reprimida (invisibilizada) se reproduce hasta el día de hoy, casándose criollos con criollos y donde el tiraje de la chimenea puede hacer ascender a los mestizos (especialmente de las clases medias) a posiciones económicas o políticas con ventajas, pero siempre con una ideología criolla, tuvo impactos profundos en las relaciones con la sociedad *Mapuche* del sur del *Biobio*. Luego de consumada la independencia de Chile (1818), O'Higgins en lo que se menciona como prueba de su visión igualitaria de la ciudadanía, extendió derechos a la población indígena a través del decreto del 3 de marzo del año 1819 -especialmente relacionados a la constitución de su propiedad- que tuvieron repercusión en los *pueblos de indios* al liberar parte de sus tierras (las comunitarias) a un mercado regulado por los principios de la priopiedad individual controlado por los latifundistas. Si bien esto no influyó en los *Mapuche* que vivían una situación de independencia al sur del *Bíobío*, es un poderoso precedente para entender la vista gorda que la república hará (hasta el presente) del estatus político-jurídico que gozaba la *nación mapuche* a través de sucesivos *parlamentos* con la Corona.

Sin embargo, bajo el gobierno de Ramón Freire se celebró y firmó en *Tapiwe*, el 7 de enero de 1825, a través de su representante -el comandante de la alta frontera y delegado de la ciudad de Los Ángeles Pedro Barnachea, autorizado directamente por el Brigadier de los ejércitos de Chile Gobernador Intendente de la Provincia de Concepción- un pacto de unión y respeto con el *füxa lonko* Francisco Mariluan "Gobernador de 14 Reducciones". Se establecieron 33 puntos en el tratado, alusivos a alianzas políticas y militares, comercio, intercambio de cautivos, controles de circulación (comercial, militar, civil). Como veremos, las cláusulas alusivas a territorialidad y soberanía, seguían reconociendo la independencia territorial y política de la *nación mapuche*, como décadas atrás lo habían hecho los propios españoles, esta vez bajo el estatus de aliados hermanos:

> *18.- Los Gobernadores ó Caciques desde la ratificación de estos tratados no permitirán que ningún chileno exista en los terrenos de su dominio por convenir así al mejor establecimiento de la paz y unión, seguridad general y particular de estos nuevos hermanos. 19.- Haciendo memoria de los robos escandalosos que antiguamente se hacían de una y otra parte, queda desde luego establecido, que el Chileno que pase a robar a la tierra, y sea aprendido, será castigado por el Cacique bajo cuyo poder cayere; así como lo será con arreglo a las leyes del país el natural que se pillase en robos de este lado del Bio bio que es la línea divisoria de estos nuevos aliados hermanos. 20.- No obstante que la línea divisoria es el Bio bio el Gobierno mantendrá en órden y fortificadas las piezas existentes, o arruinadas al otro lado de este río, como también a sus pobladores en los terrenos adyacentes del modo que antes lo estaban.*

Algo medió en la clase política chilena de la primera mitad del siglo XIX, para ir convenciéndose de romper los tratados contraídos con sus "aliados hermanos" *Mapuche*. Lo que no hizo España en 163 años de entendimiento político a través de 28 Parlamentos (1641-1803), el nuevo Estado chileno lo pulverizó en los veinte años que distan entre la corrida de la línea fronteriza desde el Biobío al río *Malleco* el año de 1862 y la campaña de *Lonkimay* en 1884. No debiera extrañarnos el fenómeno de la guerra propiciada contra el *pueblo mapuche*, pues este Estado surgió de una guerra (de independencia), luego se involucró en otro conflicto bélico de proporciones contra la Confederación Perú Boliviana (en la década del treinta), posteriormente con España en la década del sesenta, para terminar triunfando en la Guerra del Pacífico (otra vez contra Perú y Bolivia el año 79). Hay que sumarle la guerra a muerte contra Benavides y los Pincheira, las guerras civiles de pipiolos, pelucones, crucistas y federales.

La guerra de independencia en Chile Central había trastrocado las alianzas y lealtades mantenidas por los *Mapuche* con el mundo *winka*. Aunque el comportamiento político, personificado en la acción de los *lonko* (como *Mariluan, Kolüpi, Painemal, Koñuepan, Magiñ*, etc) estuvo en un primer momento con los intereses y acuerdos contraídos con la Corona Española, una vez derrotados éstos todo se complejizó. La conducta de los *Wenteche* y muy particularmente la posición de su máximo líder, *Magiñ Wenu*, estuvo centrada en el respeto a los pactos suscritos en Negrete el año de 1803, los que se vieron trastocados al asumir el bando patriota la dirección del gobierno y construir un Estado independiente.

Magiñ desde muy joven asistió a estos grandes encuentros que congregaban a las máximas autoridades de la gobernación de Chile y la *nación Mapuche*, así también le tocó participar en las guerras de la independencia aliado al bando realista. Una de sus máximas proezas militares por las cuales se le recuerda y la que le dio el reconocimiento entre los suyos como para situarlo en el lugar de un gran *lonko*, aún no proviniendo de una familia de *lonko*, fue la derrota infligida al ejército chileno y la destrucción de los Angeles el año de 1820. Sin embargo, la debacle hispana le hizo palpar la mano de los criollos y el trato jurídico que desde entonces comenzaron a dar los nuevos detentores del poder *winka*.

Ka mew may kewaflngün wenteche ta winka engu, kewayngün ñi mapu mew ta tripalu kofiernu ñi soltaw. Ta ñi inkangeael ta Kolüpi ta ñi malokefel pu wenteche, Ikofiernu ta weychayafiñ ta pu Kollüko che pingün. Itro kom püle awkay ta che pu kofiernu ñi kayñeyefiel engün. Wünelu mew ta pu wenteche awkakey; wünelu llitulkeflngün ta weychan. Kiñe rupa mew may epu trokiñ kofiernu ñi soltaw katrürüpüngey ta Kollüko, kom ta layaruyngün alzunofule ta kiñe trokiñ inkapayalu.

Después de la guerra en que los wenteche pelearon por el rey, defendieron sus tierras de las invasiones del ejército chileno. Por defender a Kolüpi de los malones que los wenteche le daban, el gobierno ordenó que hicieran la guerra a los de Kollüko. Se sublevaron de todas partes contra los chilenos. Los wenteche eran los primeros; daban el ejemplo a los demás. Una vez (1834-1836), tuvieron sitiada dos compañías de fusileros en Kollüko, que habrían perecido si no llegan otras a socorrerlas.

La culminación de la guerra con el Estado y la recomposición de las alianzas entre los *Mapuche* sólo se pudo hacer el año de 1837, cuando se establecen las paces en los llanos de Boroa, luego de sucesivos *xawün* efectuados en *kolliko, llamuko y xufxuf*, en los cuales se hizo presente por parte del gobierno Pantaleón Sánchez, quien sería en adelante el capitán de amigos. Por lo visto para el Estado chileno la situación que originaba la creación de la Confederación Perú-Boliviana en su frontera norte y que terminaría en una guerra, sugería paralizar todas las hostilidades con los *Mapuche*. Ante esto era necesario ocultar la naturaleza *winka* del Estado y disfrazar el alma de sus autoridades que (otrora realistas), como en el caso de los Bulnes, comandaban acciones militares en su contra. Pantaleón el hijo de otro realista que peleó en las huestes de los Pincheira y al cual perdonó el gobierno para hacerlo trabajar tras sus propios fines, es quien cumple la misión diplomática, apelando para ello reiteradamente a la memoria del conflicto, dirigiéndose con estas palabras a los *Mapuche*

> *que el gobierno por ser cristiano sólo se distingue de otra familia pero ellos muy engañados por esta que el gobierno desciende de otra sangre, pues el gobierno es indio lo mismo que todos ellos y no tiene más diferencia de ser cristiano, que como sería regular que el gobernador don Francisco Bulnes como el gobernador (Manuel) su hermano que han tenido padres que fueron siempre mediadores de la guerra que anteriormente había entre ellos como algunos de ustedes se acordaran y que todos estos motivos son los que lo acompañan a él para que no sean negligentes, no sean flojos que ellos no lo son*[31].

Si bien tras este proceso de paz emergía el indiscutible liderazgo de *Magiñ*, este rápidamente comprendió que sus territorios estaban considerados dentro del país imaginario del *winka*, pues los pactos realizados con éstos, como el de *Tapiwe* del año 1825 bajo el gobierno del general Freire, sucumbían en sus guerras internas y ante las posturas cada vez más expansionistas del estado chileno. En *Lirkay* el año de 1831 los conservadores (pelucones) vencían a los liberales (pipiolos), con ello los intentos de construir un Estado federal a través de provincias con sus propios gobiernos y órganos consultivos (como los *Mapuche*), quedó desechado frente a la corriente centralista y unitaria que se hizo definitivamente -y hasta nuestros días- del poder. A Chile aún le faltaban décadas para consolidar el estado y todo el entramado social que significaba armar una pirámide social clasista y oligárquica. Aún así no descuidaron su frontera sur, especialmente lo relacionado a mantener al ejército de la frontera en sus posiciones, contener a raya los intereses creados de aquellos sectores fronterizos deseosos del patrimonio *mapuche* y de autonomizarse de Santiago (como en el caso del general Cruz durante la década del cincuenta) y, por último, alimentar y continuar las alianzas con aquellos *mapuche* que les habían prestado apoyo en su lucha contra España.

Para muchos observadores de la época, la política *Mapuche* de la primera mitad de siglo estuvo tensionada por la presencia de *Kolüpi y Magiñ*, ambos representaban posiciones polares en cuanto a entender las relaciones con el Estado chileno. Sin embargo ambos eran la cara visible de un entramado de relaciones sociales y políticas que involucraban tras de sí a muchos territorios del *Wallmapu* y que llegaban incluso hasta el mismo Buenos Aires[32]. A principios del siglo XX Lorenzo Kolümañ, *Nagche* de los *mapu* de *Rapangilawe* recordaba al gran *Kolüpi* y sus odiosidades con los *Wenteche*, cuestión que usaban como un factor táctico los chilenos. Estos, como arma de doble filo, prestaban sus servicios de colaboración al *füxa lonko*, mientras que por otro lado hacían su propio juego que, como veremos más adelante, les dará increíbles ventajas en la guerra llamada de "pacificación".

---

31 Gay, 1838: 28.

32 Este tejido social existió desde antaño y se puso a prueba toda vez que la política dio paso a la guerra o al revés como en 1774, cuando un incidente local en las tierras de Tromen generó una inestabilidad de tres años en el ngulumapu activando a las grandes serpientes del conflicto compuestas esta vez por una alianza *Pewenche-Wenteche-Williche* y otra *Nagche-Lafkenche-Foroweche,* sin embargo las estructuras que permitían la negociación hicieron su parte, a lo que ayudaba el factor *winka* a través de los parlamentos. Ahora en pleno siglo XIX este factor *winka* en la política mapuche había no solo cambiado de rostro, sino también de intenciones. El mencionado parlamento de 1825 en *Tapiwe* realizado con el gobierno de Freire, establecía nuevamente las clausulas centrales de los tratados con los hispanos: territorios y potestades independientes, libertad de comercio, aunque uno de sus puntos (el n°20) le permitía mantener enclaves militares al interior del *Wallmapu*.

Kolipi ayudó al gobierno en todo tiempo. En la guerra de los españoles del rei con los militares chilenos que formaron otro gobierno, él fue partidario desde el principio de estos últimos. Desde entonces ya tenía una enemistad terrible con el lonko Mariluan de Mulchen, cuyas posesiones alcanzaban hasta Weleweiko, cerca de Angol. Se odiaban, además Kolipi y Mangin, lonko principal de los Wenteche. La enemistad con estos dos provenía de malones que se daban los lonko dependientes de los lonko principales, por distintos motivos. En la guerra de los patriotas con los del rey, sufrió muchos ataques, cuando los generales chilenos de los Angeles y Concepción no podían defenderlo. Entonces le daban malones los de Lumako, de Voroa, los Wenteche de Mangin y los llanistas de Mariluan (...) Los generales chilenos le prestaban soldados. Con esta tropa aumentó su poder. Poco a poco se le fueron allegando muchos lonko enemigos y dudosos. Fueron de su partido los de Lumako, Puren, Triwelemu, Lilpulli, Trarulemu, Weken, Angol y Malleko.

Kolipi kellufi ta kofierno rumel antü. Awkan mew nome lafken chi winka, kolüpi ta inkafi ta fachi mapu chi wingka, ñi kimün ñi doy kümengen tüfachi dungu. Feychi mew may kolüpi ta tüfa kaiñe yefi ta ülmen longko Mariluan pingelu, Mulchen püle nielu ñi mapu ka tuwfuy ta Weleweiko, enkol püle may. Ka kayñeyewingu ta Mangiñ engu, fütra longko, ñidol külechi wenteche mew. Kaiñe yewingu tufachi epu ñidol longko tañi malofe ngen mew tüfeychi newe ülmen ngenochi longko inkakefielu ta epu ñidolchi ülmen longko. Wechalu ta wingka Chile che engu malongey ta tüfa longko pepi ñi kellungenon mew Los Angeles ka Concepción chi mülechi Chile wingka che. Feychi mew malokefeyu ta Lumaco, Forowe che, Mangiñ, wenteche ka Mariluan lelfün che. Pu wingka general kellueyu ta soltaw mew. Femngechi ta fentren che nierpuy. Femngechi kom pu longko, kaiñe kütu inaeyu ka inkaeyu. Koni may Lumaco, Puren, Triwelemu, Lilpuilli, Trarulemu, Weken, Enkol ka Malleko.

Sacar una tajada al mundo *Mapuche* que fuera leal a los intereses del Estado trajo aparejado el inicio de un conflicto que como veremos acompañó durante todo el siglo XIX a los *Mapuche*[33]. Lorenzo *Kolüpi* de *rümeweiko* –así como todos los *lonko* de su generación– prestó servicios a la Corona en las guerras de la independencia, sin embargo antes del desenlace terminó haciéndose del partido de los vencedores. Esta decisión le atrajo la crítica y el ataque de quienes pelearon respetando la alianza militar establecida en los *parlamentos*. Desde entonces y en la misma medida que *Kolüpi* aumentó sus fuerzas –apoyado por el ejército republicano– el Estado introdujo una cuña difícil de sortear por los estrategas *Mapuche*, pues una cantidad de *lonko* se mantuvo orbitando en torno a las políticas de los gobiernos, actuando en sus propios espacios de deliberación política (los *füxa xawün*) de acuerdo a lo que favorecía su relación con

33 En la actualidad esto se asemeja a la aparición de una burocracia indígena encargada de los temas específicos de su pueblo, desde la perspectiva oficial o de Estado. Fenómeno ocurrido desde la década del noventa al surgir la actual institucionalidad indígena y al articularse los respectivos departamentos y frentes partidarios de tipo estado-nacional.

las autoridades *winka*. Esta relación, si bien la trataba de ocultar la inteligencia militar, era un secreto a viva voz en el medio *mapuche* que terminó en más de una oportunidad sumando a una mayoría en contra del líder *nagche* y sus aliados, como en el año 1835.

Pasó a ser una práctica constante para las autoridades de Estado el hacer lo posible por mantener los enclaves militares y misioneros en territorio *Mapuche*, prestando éstos apoyo logístico y de inteligencia para sondear las vías de acceso terrestre, fluviales, lacustres y marítimas, contabilizando sus poblaciones y hombres en armas, los tipos de recursos minerales y madereros, así como los usos del suelo que hacían sus ocupantes. Estas misiones y fortines fueron las cabezas de playa sobre las cuales, de manera oficial, se abordó inicialmente el tema de la expansión territorial chilena sobre el *Gulumapu*.

También la labor científica de Claudio Gay en 1836, 1839, 1865, Ignacio Domeyko en 1845 o Pablo Treutler en 1861 iban complementando la labor misional y las expediciones militares[34]. Sus sugerencias alimentaban una opinión pública y oficial frente al tema de la necesaria e inexorable conquista de las "tierras de Arauco", generando una paradoja en ellos al traicionar sus escritos y a su público cautivo, como en el caso del polaco Domeyko, quien si bien usaba al máximo su batería de prejuicios y descalificaciones sobre el mundo *Mapuche*, no se despreocupaba en reconocer que el país que atravesaba –el "de los salvajes indios araucanos", como rotuló a su diario de viaje– era mucho más ordenado y civilizado que el que había dejado al norte del Bío bío.

> *Si bajo este nombre comprendemos (lo que muchos civilizadores entienden) el trato exterior del hombre, su modo de vestirse, las comodidades que sabe proporcionarse, un cierto lujo y el uso de los útiles más necesarios a la vida doméstica, su habitación y el modo como recibe en ella; si en fin, bajo este nombre se entiende la industria del hombre, es decir cierta inteligencia que le sirve para mejorar su bienestar físico, su modo de pelear y de negociar con sus vecinos, una cierta perspicacia y casi malicia en sus relaciones con sus semejantes; confieso que, si esto solo se llama civilización, los indios araucanos no son salvajes, y tal vez son más civilizados que una gran parte de la plebe chilena, que muchos de sus civilizadores de la frontera*[35].

La lógica de guerra utilizada por el Estado no solo se limitó a los enclaves descritos, sino también a mantener funcionarios heredados de la administración colonial, como los

34 El caso de Treutler es muy ilustrativo, en su libro señala entre algunos de los tantos objetivos no científicos que lo animan, el de contabilizar el numero de hombres *Mapuche* en armas, también el de hacerlos consentir ante la fundación de misiones o ante la venta de terrenos a favor de chilenos o extranjeros. Por último en sus agradecimientos finales, dedicados al gobierno, nos demuestra su total sintonía con la geopolítica chilena *"Que el gobierno y el país reciban mis trabajos con benevolencia y examinen detenidamente el proyecto de reducción de la Araucania que les he sometido, tales son mis aspiraciones"* (Treutler, 1861: XVIII. XIX).

35 Domeyko, op. cit.: 106-107.

capitanes de amigos y los comisarios de naciones, sujetos por lo general mestizos conocedores de la cultura e idioma *Mapuche* que actuaron bajo la responsabilidad de funcionarios militares o misionales, dependiendo de quien tuviera la autoridad en la zona de ocupación. Así la infiltración en los territorios independientes le daba el conocimiento sino eficaz por lo menos oportuno a la hora de armarse una panorámica de lo que sucedía al interior de la frontera. Al respecto en julio de 1853 el intendente Bascuñán de los Angeles mandaba recabar información sobre aprestos militares entre los *Mapuche*, comunicado que llegó en calidad de orden al padre Ortega en la misión de *Tukapel* copiada por el comandante de la plaza de Arauco Matías Plaza.

> *Aunque estos hechos no inspiran temores a la Intendencia, como es prudente permanecer a salvo contra cualesquiera intentona que pudiera traernos alarmas, recomiendo a V. que con la prontitud y circunspección que exige el caso, duplique toda su actividad para indagar lo que haya de positivo en el particular. Con tal propósito hará propios a los territorios indígenas que inspeccionen sus operaciones, echando mano para ello de los Capitanes de Amigos y hombres de toda confianza que puedan desempeñar satisfactoriamente aquella comisión. Me comunicará no menos que sin pérdida de tiempo cuantos conocimientos pueda adquirir a este respecto para lo cual hará los propios que juzgue necesarios, sin omitir gasto alguno, de todos los cuales me pasará la respectiva cuenta para ordenar su pago*[36].

La expansión de estos enclaves comenzó a operar desde finales de la década del cuarenta. Uno de los más emblemáticos será Valdivia, donde funcionaba un presidio, un fuerte militar y una alicaída aldea, especialmente a través del impulso de una política de colonización con inmigrantes alemanes[37]. Si bien en su primera etapa solo se circunscribió a los

[36] Iturriaga, 1997:28.

[37] Por lo general la historia de Chile es condescendiente en atribuir a la plaza militar de Valdivia un referente claro de soberanía sobre el área sur de lo que llaman la Araucanía, es decir, el *Willimapu*, sin embargo impresiones de agentes del periodo, como Pérez Rosales, nos dan una impresión (hacia 1850) un poco más relajada sobre este otro imaginario colonial: *Llegamos a Valdivia. ¡Santo Dios!, si el fundador de aquel pueblo por arte diabólico o encanto, me hubiese acompañado en este viaje, de seguro que habría vuelto para atrás lanzando excomuniones contra la incuria de sus descuidadísimos bichoznos (...) En el costado del poniente de la plaza de armas, única en el lugar, se veía, inconclusa, una iglesia de madera, a la que, aunque de todo carecía, le sobraban dos empinadas torres que sin saber porque se alzaban orgullosas, aunque desproporcionadas, sobre el portón de la entrada. La plaza de armas no sólo servía para paseo o para ejercicio de tropas, como en algunos otros pueblos de la república; los valdivianos sabían sacar mejor partido de ese común y cuadrado sitio urbano. En el, cuando no en las calles, se estacaban los cueros de las vacas que los vecinos mataban para su consumo; se arrojaban basura en él, y a falta de explayado o lugar en la cárcel salían a cada rato los presos a hacer en la paciente plaza, lo que la decencia no permite nombrar. De la plaza se extraían también tierra para los terraplenes de las casas de los vecinos. Recuerdo que eran tantas las inmundicias que se arrojaban*

(continúa en la página siguiente)

alrededores del pueblo, en la década del cincuenta abarcó los valles intermedios de la Unión, Osorno y el seno de Reloncaví. Llama la atención que estos territorios del *Willimapu* no presentaran resistencia al invasor y que las escasas aldeas-enclaves hayan sido la cabeza de playa para la política de colonización en la segunda mitad de siglo. Parte de la explicación la encontramos en la correspondencia que agentes de la colonización envían al gobierno.

> *Todas las personas ancianas están conformes en asegurar que había un número mucho más grande de indios cuando los españoles, a fines del siglo pasado, volvieron a extenderse pacíficamente en la provincia, a levantar el fortín de Río Bueno y a ocupar de nuevo el lugar de la arruinada Osorno (1793). Las epidemias de viruelas que azotan de vez en cuando la indiada, y los pujos que causan tanto mayores estragos en cuanto los indios se resisten tenazmente a todo método profiláctico y curativo racional, han diezmado aun en los últimos tiempos su número. En veinte años la viruela destruyó, por ejemplo, casi toda la reducción de Niebla, y hace pocos años que murió en la reducción de Trumao en pocos meses la séptima parte de los indios por los pujos. Una de las consecuencias fatales de esta circunstancia es el aumento del monte y su invasión sobre las pampas*[38].

Algo siniestro operó en los suelos *Williche*. Como vemos la guerra bacteriológica tan común en la conquista de América había extendido su tentáculo de destrucción en la población *mapuche*, cuestión que confirman los escasos registros de internación a los valles intermedios y precordilleranos del *Willimapu*, como lo hizo Rudolph Philippi al recopilar testimonios y explicar el retorno del monte y que nos ayudan a entender en parte la invisibilidad de lo indígena en el texto *Recuerdos del Pasado* de Vicente Pérez Rosales, aunque este agente del gobierno se valió para reconocer el espacio interior de Valdivia, Osorno y Llanquihue del conocimiento de baquianos *Mapuche*, los mismos que quemaron, tras su pago e instrucción, extensas leguas de enmarañados montes centenarios que se mantuvieron ardiendo por tres meses. En su recorrido no solo notamos la inexistencia de información, sino –lo que es clave para una autoridad o Estado– el nulo control territorial.

Así como en Valdivia, la subdelegación de San José de la Mariquina tuvo bajo su responsabilidad el control de la desembocadura del *Tolten*. Allí se controlaba el paso del río mediante los respectivos salvoconductos especialmente por el tráfico de ganados, que eran conducidos

bajo la desvencijada jaula de tablas que suspendidas sobre postes, hacía de oficinas de juzgado de letras, que llegaron a motivar un acalorado reclamo del señor juez de letras, que lo era entonces el modesto y probo magistrado don Ramón Guerrero, para que no se perpetuase tan inmundo desacato (...) Los hombres relativamente pudientes, contentos con la medianía en que vivían, sólo solicitaban del trabajo lo estrictamente necesario para continuar en ella. Los gañanes, a causa de la poca remuneración que se les ofrecía por su trabajo, y de la abundancia de las sustancias alimenticias, sólo trabajaban poco para emborracharse y para dormir mucho (Pérez, op.cit: 400-402).

[38] Philippi, 1860: 9.

para ser comercializados en los puestos fronterizos del *Biobio*. Si bien en 1856 *Tolten* era una avanzada militar, en su empalizada albergaba la labor misionera que trató durante las décadas del cincuenta y sesenta de propagar entre los denominados -de manera piadosa y paterna- como infieles, paganos y bárbaros las salvadoras luces del evangelio...aunque fuera de manera terca o testaruda. En 1852 el Prefecto designado para la evangelización de los *Mapuche* independientes se trasladó a Roma y en marzo de 1853 regresó con misioneros para infiltrar el *Gulumapu*. Con esta intención en octubre del mismo año se dirigió a Valdivia con los Padres Pedro de Reggio y Cecilio de Montesanto, para fundar una nueva Misión en las cercanías del río *Tolten*.

Los indígenas discutieron durante tres días la propuesta; y la conclusión fue que ellos no permitirían a los misioneros establecerse en aquel lugar. No obstante ello, el P. Prefecto ordenó que los dos misioneros quedasen en Toltén mientras él regresaría a la Capital para conseguir del Gobierno los medios necesarios para fundar allí una Misión (...) A mediadas de aquel año, el Gobierno tuvo noticias que un barco norteamericano andaba merodeando por las aguas del mar de Arauco y exploraba el litoral para fundar en aquellas inmediaciones una colonia. Temiendo las consecuencias de tal tentativa, resolvió establecer una Misión para los indígenas y una Colonia chilena en la desembocadura del río Toltén. Y en el mes de enero de 1855 despachó dos barcas de guerra, uno de nombre Cazador y el otro Maule, para hacer las primeras exploraciones. Convidó al P. Prefecto a acompañar la expedición con la esperanza de que él lograría convencer a los indígenas a aceptar tal Misión. Llegados felizmente a Queule, el P. Prefecto y el P. Pedro de Reggio fueron a Toltén por tierra, donde el P. Prefecto hizo llamar a los principales Jefes de aquella tribu y les expuso las grandes ventajas que traería para ellos una Misión en aquel lugar. Los indígenas asustadas por aquel aparato militar declararon que Consentían que se fundara una Misión en aquel lugar, pero cuando vieron que las naves se alejaron de la costa, retiraron el consentimiento y no permitieron la fundación de la Misión[39].

No era la primera vez que los *Mapuche* se encontraban con seres que practicaban el celibato, que aparentaban ser pobres y austeros y que les cuestionaban en su propia casa sus hábitos de convivir o creer. Por lo mismo no dejaron de asociarlos con una de la formas de ocupación de su espacio, pues estos levantaron capillas que a la vez usaron de escuelas de adoctrinamiento y de refugio a los militares, de esta manera sus vecinos y los de más allá aprovecharon toda tensión en las redes del conflicto con el *winka* para deshacerse de ellos. Donde no fue así, como en el caso de los llanos de La Unión, la Misión fue la antesala de los ejércitos y del unísono poblamiento con colonos. Por lo demás en su esquema mental

[39] Ferroni, op. cit.: 45-46.

la no conquista militar, promoviendo a cambio su reducción y civilización terminaría congregando al resto de agregados del sistema (el mercado, la autoridad, la ley y el orden, etc), casi de manera natural, como sucedía con la misión de *Quillaquen*.

El gobierno le paga al misionero para la manutención de cada uno de ellos diez piastras mensuales y veinticinco piastras al cacique, que envía los niños a la escuela. Además el misionero tiene, de la fundación anterior, tierras y un huerto de manzanos, que le da varias centenas de arrobas de sidra (cada arroba son 40 botellas). El padre Hilario acariciaba a los pequeños araucanos, hablaba con ellos en su lengua y ésto fue para mi una imagen muy agradable; este grupo de niños de mirada salvaje, un cura entre ellos y sobre la mesa una cruz pintada de negro y los catecismos, que les sirvieron a estos niños para aprender a leer (...) lentamente se acostumbran a las leyes y a la autoridad del gobierno, poco a poco cambian su forma de vestir, los hombres se ponen pantalón y sombrero, las mujeres camisas y se transforman en población chilena civilizada. De este modo ciertamente fueron civilizadas y salvadas del exterminio las tribus indias en todo el norte de Chile. Hoy ya entre el vulgo se pierden los rasgos indígenas y se está formando una nueva nación, millones de un nuevo pueblo conquistado para la Iglesia (...) La capilla del misionero estaba limpia y bien adornada. De ella -como me contaba fray Hilario- en ciertos días festivos sale en procesión un numeroso grupo de indios a pie a Osorno, llevando imágenes de santos y estandartes; y vuelve en orden[40].

Más al norte entre *Nawelbuta* y la costa estaba *Tukapel*, la avanzada misionera denominada en nomenclatura geopolítica como "baja frontera" (distante a cien kilómetros al sur del fuerte de *Arauko*), la que tuvo a su mejor hijo de San Francisco en la figura del Padre Buenaventura Ortega, quien entre 1848 y 1860 activó como una poderosa pieza del gobierno de Montt, no solo en la neutralización de los *Lafkenche* de todo intento por sumarse al llamado de sus hermanos del sur, y del otro lado de *Nawelbuta*, para barrer con los puestos de avanzada del ejército, sus misioneros y con los acaparadores de tierras, sino también con los intentos del general Cruz por sumar aliados *Mapuche* en su lucha contra el gobierno de Montt, el año de 1851.

El padre se encargó de suministrar a su mando inmediato (el gobernador de la subdelegación de Arauco y a su prefecto de misiones) la información de toda conversación, rumor o actividad que emprendían los *Mapuche* y no tardó en filtrarse en los propios espacios públicos de discusión y decisión política con que éstos contaban. Para ello había aprendido el *mapuzugun* durante su primer año y predicaba en esta lengua. *Al tomar parte de un "Coyagtún" el P. Ortega comenzaba por escoger su lugar entre los más caciques y hacía practicar*

[40] Domeyko, op. cit.: 236-239.

en el suelo al lado de su asiento un hoyo bastante profundo. Cuando se le servía el "mudai" llevaba a los labios el "rali" y bebía unas pocas gotas; se quitaba en seguida su sombrero y cubriendo con él el "rali" deslizaba éste hacia abajo y arrojaba en el hoyo su contenido (...) Levantábase el P. Ortega después de los otros oradores, hablaba y gesticulaba como los indios, peroraba en araucano clásico y como su cabeza estaba fresca y su inteligencia era distinguida persuadía siempre a los Congresales y los llevaba a las conclusiones que él quería (...) Después de la rebelión de 1859 el Padre Ortega escribió entonces al Excmo. señor Montt proponiéndole la fundación de pueblos, como medio eficaz para efectuar la conquista de Arauco, ofreciéndose él mismo a someter a los indios descontentos de toda Baja Frontera y a influir en los arribanos para que permitiesen la fundación de ciudades. El Presidente señor Montt aceptó gustosísimo las ideas del padre Ortega y comisionó al coronel don Cornelio Saavedra, ya relacionado con los araucanos, para que de acuerdo con el dicho misionero procediera a fundar un puerto en Lebu y ciudades en el interior de toda la Araucanía[41].

Como notamos en las anteriores palabras de Domingo Benigno Cruz -a muy pocas décadas de la conquista militar chilena- los seguidores en la fe del Padre Ortega no dejan de atribuirle a él el triunfo en la política de los gobiernos por construir fuertes y pueblos en la zona. Así nació *Arauko*, *Lebu* y *Cañete*, todo consensuado con las principales autoridades *Mapuche* de la zona, las que actuaron de espalda a los *Nagche y Wenteche* que resistían al mismo Estado que adelantaba la frontera fundando *Angol* (1862) y *Lebu* (1863), construyendo arbitrariamente una línea de fuertes militares. Obviamente esto les valió su acoso y posterior enrumbamiento de una postura beligerante ante el *winka*, cuando ya buena parte de la obra militar estaba hecha y solo faltaba hacerla operar.

El gran *Wakinpan*

Como vimos, entre los ríos *xaixaiko* y troltren se emplazaba uno de los *Wichan mapu Lafkenche*, del cual *Wakinpan* era el líder indiscutido cuando se hacían presente esos momentos que requerían del comportamiento de todos como un solo cuerpo. *Wakinpan*, así como sus contemporáneos *Magiñ Wenu* o *Marileo Kolima*, fue uno de los tantos *füxa lonko* que tuvo que afrontar las vicisitudes que generaban las intenciones de los chilenos por entrar en sus territorios. En enero de 1855 al gobierno de Montt le entró en preocupación el arribo a las costas del *territorio mapuche* de un barco estadounidense que navegaba supuestamente con intenciones de establecer soberanía a través de una colonia, al menos fue lo que les informaron a los misioneros capuchinos que, prestos a las sugerencias de las autoridades, se hicieron acompañar de dos naves de guerra para fundar ellos una colonia y una misión en la zona de *Tolten*.

[41] Iturriaga, 1997: 20.

En la oportunidad cundió el temor entre los *Lafkenche* quienes se negaron a semejante decisión poniendo en peligro la actitud majadera de los religiosos de continuar en la zona. Los misioneros maniobrando políticamente encontraron en la figura de *Wakinpan* el mediador para no hacer de sus vidas nuevos mártires para la iglesia católica, pues para la mayoría de los *lonko* la presencia de éstos no eran más que acciones iniciales de lo que sería una invasión en masa. Los misioneros así lo interpretaron, dejando registrado para la posteridad las razones con las que el gran *lonko*, convenció a los diferentes territorios de no expulsar a los intrusos.

> *"Sucederá dijo, lo que siempre nos ocurrió, es decir, de ser vencidos y hechos esclavos ver quemar nuestras casas, y llevar a tierra extraña a nuestras esposas y a nuestros hijos para no verlos jamás". Sus palabras penetraron en aquellos corazones bárbaros y todos prometieron de no levantarse, pero a condición de que él fuera a Valdivia para recabar de las autoridades, con qué objeto el Gobierno había destacado aquellas dos naves de guerra a sus playas*[42].

Como en el resto del *Wallmapu*, la actitud de los *Mapuche* era no permitir ningún tipo de colonia o poblamiento *winka* al interior de sus territorios. Las respuestas que pudo haber conseguido *Wakinpan* al respecto poco pudieron templar el ánimo de su gente, ya que no pasado un año del tristemente célebre arribo de los misioneros, un bochornoso hecho activó la gobernabilidad del *Wichan mapu Lafkenche*, esta vez una expedición militar, disfrazada de prospecciones de tipo minero en el curso y desembocadura del *Tolten*, terminó con uno de los barcos encallados nada menos que en la zona donde se había instalado -no sin los reparos y consentimientos debidos- la misión de Imperial. Cuarenta tripulantes encontraron en el misionero la mano amiga que los salvó de morir lanceados por los *weichafe Lafkenche*. Entre éstos se habían formado dos bandos y la manera de resolver la tensión demuestra hasta dónde una decisión tan límite como la muerte de los intrusos, se decidió políticamente por la vía de un duelo, así se evitaba acarrear desenlaces desastrosos que opusieran fratricidamente a los *Lafkenche* o a éstos con las fuerzas del gobierno.

> *Entonces ordené, que mientras los Caciques combatían, los soldados en número de 28 estuviesen en guardia y unidos a algunos carpinteros chilenos y con los indígenas que les eran favorables, que en total venían a formar un escuadrón de unos 400 hombres. Por lo tanto los dos Caciques se fueron a las manos; y la divina Providencia dirigió de tal manera los golpes de nuestro amigo y defensor Joaquipañ, se descargó un golpe tan certero y fuerte a la cabeza de Antupán que rodó por tierra. Ante esto su escuadrón emprendió la fuga; y el de nuestro amigo lo siguió con enormes alaridos. Así terminó el duelo y los náufragos agradecieron al buen Cacique, quien a precio de su propia vida los había salvado de la muerte; y se*

[42] Ferroni, 1984: 46-47.

dieron prisa en cargar los carros, que yo había mandado, con todas las cosas salvadas del naufragio; y como en orden de batalla, al anochecer llegamos a la Misión[43].

Wakinpañ comentó alguna vez al misionero haber sido bautizado por un comerciante español, sin embargo como sucedía en la época esto no pasó de ser una anécdota en su vida. Lo que no fue una anécdota y quizás determinó la posición de *Wakinpan* frente a los misioneros y a los gobiernos de Chile, fueron los acontecimientos que conllevaron a la fundación de la misión de *Imperial*, enclave ubicado en el *Budi*. El año 1849 el barco "Joven Daniel" encalló en las aguas próximas a ese lago pereciendo toda su tripulación. De manera inmediata se culpó a los *Mapuche* del robo, tortura y crimen de los sobrevivientes, así como del cautiverio de menores de edad y mujeres. El gobierno de Bulnes mandó al ejército ubicándolo en dos frentes, uno en Concepción y el otro en Valdivia. En una de sus arremetidas -previa quema, destrucción y muerte de personas y animales- tomaron prisioneros a dos *lonko* que fueron encarcelados en esta última ciudad.

En ese mismo año se daba inicio a la internación de misioneros capuchinos al interior del *Gulumapu*, uno de los puntos que sería el lugar de la misión de *Imperial* era la zona del *Budi*. En la oportunidad y ante los graves acontecimientos que se veían venir fruto de la calumnia que se había apoderado de la opinión pública chilena y de las mismas autoridades, los *Lafkenche* negociaron con el misionero la fundación de la misión -con el consabido no establecimiento de una colonia- a costa de liberar a los prisioneros y evitar la conflagración. El mismo misionero se encargó ante el presidente Bulnes de aclarar lo que verdaderamente se ocultaba tras los hechos del barco "Joven Daniel". Estas eran las intenciones del general intendente de Concepción, José María de la Cruz, por concentrar fuerzas que le permitieron no sólo atacar a los *Mapuche*, sino al propio gobierno, cuestión que se desencadenó durante el año 1851. Respecto a la tripulacion del barco, desgraciadamente había fallecido en su totalidad.

"Si es cierto, me dijeron, que nos amas tanto y tanto puedes ante el Gobierno, devuélvenos a nuestros Caciques; y entonces podrás fundar la Misión entre nosotros; y permitiremos que nuestros hijos aprendan a leer; aunque ello sea contra las costumbres de nuestros mayores, siempre y cuando detrás de los misioneros no se filtre algún español" (...) Llegaron por fin los dos prisioneros; y uno me regaló un buey y el otro un ternero. Luego nos dirigimos al lugar destinado para la fiesta, donde una gran multitud de hombres a caballo y algunos armados de sables, nos esperaban. Luego del saludo de estilo, presenté a la multitud los dos Caciques que había liberado; quienes agradecidos, parecía no poder separarse de mí (...) abierta la escuela, regresé a Santiago, donde llegué en julio de 1851, al mismo tiempo que el conocido General de Concepción marchaba sobre la Capital a la cabeza de cinco mil revolucionarios para hacerse con la fuerza Presidente de la República. Y habría tenido éxito en su intento si mi entrada en la Araucanía no hubiese dado motivo al retiro de las tropas que él había conseguido su pretexto de llevar la guerra a los indígenas, para castigarlos de un delito que no habrían cometido. Solamente entonces comprendí el sentido de aquellas misteriosas palabras del Presidente (Bulnes): "Usted presta un gran servicio a la República"[44]

[43] Ferroni, op. cit.: 49.

Como vemos, fruto de un acuerdo político los *lonko Lafkenche* lograron calmar las aguas de lo que se veía sería un tremendo temporal. En ese contexto cristalizó el temple de *Wakinpan* y los argumentos con los cuales se dirigía a su gente evitando la conflagración con el enemigo, pero también la percepción de su gente y los demás *lonko* ante las evidentes señales de ocupación de su territorio que hacía la sociedad *winka*. Esto le trajo lealtades y rencores entre los suyos, como lo reconocía el misionero al deberle solo a él la vida y la proyección de la iglesia en esos suelos, cuyas instituciones siguen hasta el día de hoy sin que se sepa son el fruto de un pacto que una de las partes, los chilenos, no cumplió.

Nagche y *Wenteche*

Durante el gobierno de Manuel Montt (1851-1861) el Estado chileno tomaba la iniciativa de preparar el camino para penetrar el *Gulumapu*. Para ello impulsó diversas acciones, entre éstas reforzó la presencia militar en la zona de la costa (que hoy corresponden a la provincia de *Arauko*), creó un contexto jurídico-administrativo que denominó provincia de *Arauko* (que incluía los territorios *Mapuche* entre el Biobio y Valdivia), implementó un plan de conquista militar que tuvo en Cornelio Saavedra su militar insigne y estableció acuerdos parciales con los *Mapuche* en la idea de neutralizarlos de cualquier intento de resistencia mancomunada a las pretensiones de expansión territorial chilena.

Las zonas adyacentes a la frontera del *Biobio*, a comienzos del gobierno Monttista, se vieron agitadas por las pretensiones del general Cruz (Intendente de Concepción) en cambiar la concentración de poder político de los sectores unitarios-centralistas que representaba el nuevo gobierno. La guerra no se dejó esperar, siendo finalmente derrotado el intento federal por construir otro tipo de Estado o al menos ganar una posición distinta frente a Santiago. *Cuando en 1850 se hallaba el General Cruz en la Frontera procesando a los indios de Puancho por los crímenes cometidos en el naufragio del Joven Daniel, el coronel Riquelme decía a Mañil, a fin de que no pusiese obstáculo para las pesquisas: "Este es el General que manda la expedición, el representante del Gobierno, el intendente de la provincia, el comandante de Armas de la Alta y Baja Frontera, y a éste y no a otro tienes que obedecer*

[44] Ferroni, op. cit.: 54.

en cuanto te mande". Mañil escuchó estas palabras con su reserva habitual. Poco después estalló la revolución del 51, y, como se sabe, Mañil ofreció sus lanzas al General Cruz y se comprometió a mantener la tranquilidad de la Frontera mientras durase la ausencia de aquel. Terminada la revolución, el coronel Riquelme le afeó su conducta por su decisión en favor del general y no en favor del Gobierno; a lo que Mañil respondió fríamente: "¿No me dijiste que éste era el general a quien debía obedecerle en cuanto me mandase? Pues a él, y no a otro obedecí conforme a tus instrucciones"[45].

Por esos mismos años, y en la misma zona de la frontera, el bajo pueblo chileno, a través de los inquilinos, traspasaban el río para trabajar las tierras *Mapuche*, previo acuerdo con sus dueños. Otros –especialmente hacendados o campesinos– arrendaban estas tierras para el mismo fin económico, hacer agricultura o ganadería. Ambas situaciones creaban entre los *Mapuche* visiones y actitudes que se hacían difíciles de someter al consenso que los caracterizaba. Las correspondencias entre el estado mayor chileno y sus cabezas de playa (comandantes de fuertes y misioneros), así lo hacían ver, como también los correos que entre los *lonko* de distintas zonas se enviaban para estar al tanto de lo que pasaba. Un norteamericano que por esos años se internó en la zona (verano de 1853) para conocer al *lonko Magiñ Wenu*, nos describe el ambiente cargado de travestismo en las intenciones para un simple viaje de conocimiento. Su guía y "asesor cultural" fue el capitán de amigos Pantaleón Sánchez, el mismo que 20 años atrás hacía su práctica como Capitán de Amigos en las paces de Boroa del año 32.

Durante los pocos días que quedamos en Budeo, Sánchez y yo tuvimos muchas discusiones respecto de la mejor manera de proseguir nuestros viajes. Yo quise andar sin ambajes, informar a los indios del verdadero objeto de mi visita, y decirles que iba a verlos, animado por el deseo de llegar a conocer los usos y costumbres de un pueblo que se había defendido con éxito contra el poderío de España, conseguido las alabanzas de sus enemigos y conquistado renombre en los anales del heroísmo (...) pero Sánchez tenía otro modo de pensar. Dijo que mis ideas eran bonitas, pero muy por encima de la comprensión de los indios, que me mirarían con desconfianza, y probablemente cortarían de raíz todos mis sueños, echándome de su territorio al primer indicio de que quería estudiar su modo de vivir[46].

Con mentiras y todo este hombre logró dar con uno de los máximos líderes *Mapuche* del periodo. Este *füxa lonko* de aire sereno y actitud acogedora hacia quien –le hiciera creer el capitán de amigos– era el hijo de un amigo español, contrastaba con lo que informaban de él los partes militares.

[45] Ruiz, 1902: 74-75.
[46] Smith, 1915: 81-82.

Mañin, a quien íbamos a visitar, había desempeñado el puesto de Toqui de la paz o gran Toqui, durante más de veinte años y su autoridad se respetaba mucho, no sólo por su posición y su familia, sino aun más por su sagacidad y porque había hecho más que cualquier otro para apaciguar las disensiones internas de sus compatriotas y evitar dificultades con extraños (...) Mañin Hueno o Mañin Bueno como le dicen los chilenos, era muy anciano –se calculaba su edad en noventa a cien años o aun más– pero su aspecto no indicaba una vejez tan avanzada. Derecho, pero sin gran vigor, con ojo vivo y penetrante y el cabello poco canoso, podía tomarse por persona de unos sesenta años. Tenía la nariz ligeramente aguileña, las mejillas arrugadas, la barba cuadrada y maciza, y el aire de quien tiene inflexible voluntad y costumbre de mandar. Su voz era fuerte, sin ser áspera, hablaba reflexivamente, pensando bien sus palabras; también escuchaba con atención, como conviene a la persona elegida por su talento para presidir los destinos de la nación[47].

El año de 1854 había bastante agitación en la frontera, que en parte era generada por la gran presencia de población civil *winka* que presionaba por contar con tierra Mapuche. Muchos especuladores de lo ajeno, aunque entre ellos también había modestos trabajadores que se ofrecían como inquilinos de los arrendatarios o de los mismos propietarios *Mapuche*. Si bien el Estado trataba de regular las nuevas situaciones (estrictamente comerciales) presentes en "ultra *biobío*", quienes permitían este estado de cosas eran los propios *Mapuche*, para quienes un contrato o acuerdo de arrendamiento no significaba posesión del territorio, menos su poblamiento. Sin embargo las fricciones étnicas eran poderosos motivos para volver la situación a cero. Uno de estos casos fue la muerte de *Millapi* y el apresamiento de su hermano, víctimas de las guardias fronterizas en un proceso de aclaración de un robo de animales. Se reclamaba la entrega del prisionero. Según Arturo Leiva

La noticia la comunica Bascuñán Guerrero ambientada como catástrofe, pues a causa de la muerte se encontraban ahora "como mil indios en frente de la plaza de Santa Bárbara sin saberse cuál era su intención". Un hermano del caído fue hecho prisionero y los indios reclamaron su entrega, pero esta vez Bascuñán Guerrero se negó. El resultado fue: todos vieron que venía la guerra y comenzó la emigración en masa de los españoles de Ultra Bío Bío, pero ahora en sentido contrario. Desde "adentro", en Ultra Bío Bío, el importante propietario J.A. Bastidas comunicaba que estaban "pasando grandes sustos" y él había preferido no huir, porque significaba dejar todo expuesto al saqueo y rapiña de los indios. Estos se presentaron en su casa a inquirir dónde se encon-

[47] Smith: op. cit.: 160.

traba el cadáver de Millapi, a fin de preparar el funeral correspondiente. Venían en grave aspecto, acompañados de los consabidos españoles aliados; primero, se quisieron comer dos vacas de Bastidas; después, optaron sólo por un caballo. Un cacique mostró entonces extrañeza de ver cómo todos los "españoles" estaban huyendo, pues ellos "no tenían mala intención", sólo buscaban la entrega del prisionero, por lo cual Bastidas escribía a un amigo instándolo a hacer todo lo posible ante el Intendente para convencerlo de la buena conducta de los indios, lo cual significaba que se habían tranquilizado. Pero poco después la situación cambiaba y la inquietud renacía: Mañil había sido enterado de todo, lo tomaba "a sangre fría", pero aún no había "decidido" actuar y así Bastidas repetía que "estamos espuestos y muy expuestos a que los indios vengan sobre la frontera sin saber cómo ni cuando"[48].

Los mecanismos de regulación interna del *pueblo Mapuche* no se hicieron esperar ante el clima de guerra que nuevamente invadía la frontera. Las distintas parcialidades debían consultarse la postura a seguir. Si bien *Magiñ Wenu* era uno de los líderes más reconocidos y temidos a la vez por los chilenos, no era el único. Entre los *lonko* que eran "rentados" por el gobierno de Montt, estaba *Marileo Kolima* de los valles de *Enkol* (Angol). Pertenecía al *Wichan mapu* de los *Nagche*, llegando a ser reconocido como *füxa lonko* luego de la muerte de *Lorenzo Kolüpi*. Por lo visto su prestigio y reconocimiento era extendido, como vemos ante su convocatoria a *xawün* para cimentar la paz. Este se realizó en las vegas de *Weken*, en el gigantesco aro formado por miles de asistentes, los *nagche* de *Nacimiento* y *Angol* se pusieron al norte, los *Lafkenche* hacia el poniente, los de *Makewe, Imperial, Cholchol, Lumako, Boroa y Puren* quedaron situados al sur, los *Wenteche* de *Magiñ* se ubicaron al oriente. Como en todos los *xawün* se plantó una cruz representando el *meli wixan mapu* presente allí. Luego de los saludos y cremonias propias del protocolo *Mapuche*, habló Marileo Kolima.

Unelu meu ta dunurkei ta Porma ka Mariñam pinechi lonko, lafkenche. Fentrentu kewayiñ inchiñ taiñ pu che müte ülmenlelai, kuñifallkulei ka doi kewakefiliyin ta kofiernu. Kom enun ta küme dunun pinun. Ka mai dunulfi ta kom pu lonko waiwentu ple witrale lu; tufachi che ta dunupe Ramileu wurarinun kollimallin chi ülmen füta weupife nienolu kom ta dunun meu. Doi kewalayayin ta pinun kai. Ka mai dunulfi ta Manin ñi che. Dunurkei ta wenteche meu Keuputrun pinechi lonko, Manin ñi inan peñi. Pur ta nor dunu pilainun unelu meu trawafiyin taiñ pu che ñi piael pinun. Aflu mai ta dunun meli rupa tuainei ta kruz. Pu lafkenche llituli. Neyimlu ta mapu trokilefui ñi rupan [...] Pichinma meu tragupui ñi che ta Manin, Malven chi lelfun meu. Doi kewanoaelu enun.

Primero parló con los lonko Porma i Mariñam, del lafkenmapu. Les dijo que ya se había peleado mucho, que la gente se hallaba pobre y convenía hacer la paz con el gobierno. Aceptaron estos lonko. A continuación parló con los que estaban parados al sur, éstos pusieron de representante a Ranileu, de Kollimallin, que gozaba de fama por su palabra. Aceptaron también la paz. Después parló con el wichanmapu de Mangin. Habló a nombre de los wenteche (arribanos) el lonko Keuputrun, hermano menor de Mangin. Contestaron que ellos se reunirían en un trawun y darían su opinión. En seguida cada sector dió cuatro vueltas a la calle de ramas donde estaba la cruz. Comenzaron los lafkenche. Parecía que temblaba la tierra[...]A los pocos días los de Mangin celebraron junta en Malven. Acordaron parar la guerra"[49].

Hemos visto que un gran líder entre los *Mapuche* debía ser un buen estratega. *Marileo Kolima* tuvo la habilidad de convencer a poderosos *Wichan mapu* de la posibilidad de la paz en un clima tan tensionado como el del año 1854. En aquel *trawün* no hubo una vocación guerrera, sino la necesidad de construir la paz. En el relato los *Wenteche* recurrieron a un *xawün* para decidir lo que *Lafkenche y Williche* habían aceptado frente a la consulta del líder *Nagche*. En ese mismo tiempo *Porma y Mariñan* provenientes de las zonas de *Kidiko* y *Tukapel* en el *lafkenmapu* participaban de conversaciones bilaterales con el Estado. Una de las políticas que se consideraba en ese tiempo por parte de los chilenos era penetrar el *Gulumapu* por la costa, de ahí que la respuesta tácita de estos *Lafkenche* haya sido apoyar la postura de *Marileo*. Años más tarde esos mismos *lonko* permitirían la instalación de los fuertes de Arauco, Lebu y Cañete, aunque con el resguardo de que no se convirtieran en lugares de poblamiento (colonias). No pasaría ni una década y el mismo *Marileo Kolima* caería muerto bajo las armas del ejército chileno en su política de construir fuertes. Como vemos en los conflictos entre *mapuche* que, durante el liderazgo de *Lorenzo Kolüpi*, había opuesto a los de *Cholchol* contra *Lafkenche* y a *Nagche* con *Wenteche*, el factor militar chileno era una carta política que aseguraba a unos los resguardos necesarios, cuestión que aprovechaba el Estado.

En el *füxa xawün* de *Weken (Enkol)* los *Wenteche* no dieron su aprobación inmediata a una política de paz con el gobierno. Por lo visto su preocupación era tan grande como fundada ante los hechos de provocación, en el caso de la muerte de *Millapi*, como de ocupación indebida de sus territorios fronterizos. Por esos meses un francés que se internó para conocer a los *Mapuche* se topó con el *xawün* que los *Wenteche* realizaban en *Malven*, captando al final de tan larga jornada el argumento que sintetizaba su posición por la vía pacífica ante la nueva situación que generaban las tensiones fronterizas. Como veremos ésta estaba condicionada a que la población *winka* dejara los territorios del sur del *Biobio*.

[48] Leiva, 1984: 45.

[49] Agustín Kolima (Guevara, 1913: 47-49).

Los indios a caballo formaron un gran círculo con varias filas, apretados unos con otros, y en medio se puso Mañil, los caciques importantes, los españoles (chilenos), etc. Varios jefes participaron en la discusión general, que trataba principalmente de las usurpaciones de los españoles. Unos hacían mociones pacíficas, otros eran más violentos: Mañil escuchaba todo, respondía, se calmaba o se animaba según los informes que recibía. La reunión, que se realizaba a pleno sol y justo en medio de la jornada, sin ninguna sombra, duró tres o cuatro horas, y luego todos se separaron. Mañil dió a conocer los resultados de la junta con las siguientes palabras, resumiendo el sentimiento de la mayoría: "los españoles (chilenos) invaden cada vez más nuestras posesiones; aparte de los que recibimos de buen grado, otros, abusando de la simplicidad o del estado de ebriedad de los nuestros, se hacen conceder inmensas superficies de territorios a cambio de valores insignificantes. Nuestro límite es el Biobio. Habrá que ir entre todos a recuperarlo, sino inmediatamente, por lo menos después de la cosecha; tómense entonces las disposiciones necesarias. El padre, a pesar que lo queremos mucho, haría bien en abandonar igualmente nuestro territorio, pues no queremos que le ocurra una desgracia"[50]

Los avisos que mandaba *Magiñ* a su contraparte chilena fueron inmediatamente recepcionados por el intendente de los Angeles. Este último tenía instrucciones para no autorizar esas juntas, luego que el protocolo *Mapuche* -en días previos- había acudido a él para informarle del *xawün* que realizarían. Esta situación lo llevó a responder a la autoridad fronteriza "si cuando se reunía el Congreso en Santiago se le daba parte o se le pedía permiso a él". Si bien el informe del Intendente al ministerio del interior resumía muy bien el mensaje de expulsión de los chilenos de su territorio, había un segundo mensaje que la oralidad *Mapuche* sí registra, cuando se recuerda al gran *Magiñ Wenu* en ese *xawün* del año 1854.

Tvfaci xawvn mew akuyey ta ce liwen ka amutuy nagvn antü. Mangin ixo puxvm zuguy. Fey mew feypi: "ixo may, jikantukugeyin ta xalka mew. Kvpape, jowafiyiñ taiñ pu wayki mew, welu umawtukilpe egvn ta epewun mvten"[51]

Esta junta duró desde las ocho de la mañana hasta la entrada del sol. Mangin habló muy largo. Dijo también: "nos amenaza con sus fusiles y cañones. Que venga, lo recibiremos con nuestras lanzas, pero que no se quede dormido al venir el día".

A este intendente un exceso de confianza y de presión del estado mayor chileno le hizo concebir la idea de reunirse con los *Mapuche* en sus propios territorios. Era el año 56, cuestión que le jugó una mala pasada, al interpretarse esto como un intento de adelantar la frontera.

[50] Delaporte (1915: 5-6).
[51] Juan Kallfükura y José Manuel Zúñiga (Guevara, 1913: 68-69).

Esto demostraba cómo cada acto político del Estado tenía su lectura política de parte de los *Mapuche* y de manera uniforme. Por lo visto no estaban equivocados si es que vemos los desenlaces futuros en la guerra de conquista y ocupación militar que venían fraguando.

Convencer al suspicaz Mañil no fue tarea fácil para los misioneros, y de las palabras de aquel parece desprenderse el hecho de que éste supone que el viaje del Intendente debía merecer su aprobación previa para realizarse: "venga el intendente cuando guste", explicaba, pero añadiendo a continuación la sospecha que le asistía de que el gobierno abrigaba otros sentimientos hacia ellos "y nos pondremos a la defensiva". Sin embargo, en la parte costera de la Araucanía la interpretación que los indios dieron a la visita del Intendente fue aún peor: el intendente venía sólo a conocer los emplazamientos de futuras fortalezas "para construirlas y posesionarse de sus territorios", y ante ello, estaba en gestación un "acuerdo" de "concluir" con los pueblos fronterizos españoles. Todavía más, desde tierras interiores araucanas (Imperial) se envió un recado a sus compañeros costinos -y que los misioneros se apresuraron a comunicar-, recomendándoles ponerse en guardia contra la visita del intendente, y "no permitirle pasar del río Cupaño, y si éste quería pasar a la fuerza y pisarles sus tierras, defenderse hasta el último", pues el Intendente sólo pretendía hacerse baqueano en la zona para regresar después con tropas a combatirlos[52].

Magiñ Wenu antes de morir aconsejó a su hijo *Külapan* no dejar entrar a los *winka* al *Wallmapu*, advirtiéndole que una derrota significaría terminar en la servidumbre doméstica de los chilenos[53]. Este *Wichan mapu* opuso una resistencia constante a las excursiones militares del Estado, especialmente cuando rompieron el acuerdo de no fundar fuertes al sur del *Biobio* (década del sesenta y setenta), y los jerarcas del Estado así lo entendieron en su lucha de exterminio hacia aquéllos. La decisión de los *Wenteche* en *Malven*, el año 1854, fue sensata, aunque la historia les da la razón a ellos ya que aun teniendo una actitud pacífica, la idea de expandir la frontera, fundar pueblos y arrinconar al *Mapuche* en reducciones era una cosa de tiempo, pues la decisión unilateral ya había sido tomada.

Nuevamente la Maldita Guerra

La independencia, que se había mantenido durante siglos y que permitió a una sociedad como la *Mapuche* reforzar su control territorial a través de múltiples actividades que le hacían sacar provecho y hacer uso de los recursos presentes en su país, para también intercambiarlos con quienes conformaban el mundo *winka*, comenzó a vivir sus últimas décadas

[52] Leiva, op. cit.: 48.
[53] Como sucede hasta el día de hoy.

de desarrollo cuando ambos estados-naciones (Chile y Argentina) dieron inicio a las hostilidades que esta vez no buscaban castigar punitivamente un hecho asociado a robo de animales o el asalto a un pueblo-fuerte, sino que se inscribían en un movimiento de expansión de las fronteras que prescindió de la concordia, de la política con el mundo indígena, pues fueron decisiones tomadas en las altas esferas del poder y estuvieron condicionadas por intereses económicos y geopolíticos.

La conquista militar por Chile de los *Mapuche* del *Gulumapu* entra en acción el año 1862 cuando de acuerdo al plan del coronel Cornelio Saavedra había que avanzar la frontera del *Biobio* al río *Malleko.* Sin embargo la escalada militar ya se había dejado sentir en suelo fronterizo con las guerras del 51 y del 59 entre el gobierno del presidente Montt y las fuerzas liberales del general e intendente de Concepción José María de la Cruz, aliados con montoneros liderados por Bernardino Pradel.

Kuyfi mew may awkafuyngün kisuke pu winka, wenteche ta inkakefi ta kürus. Mangiñ ta keneral Kürus engu fentepun küme wenüyfel engu. Pu wenteche, ngüluche ta trapümfingün, kom ta akuyngiin Chillan waria mew weychameyngün. Kofiernu ñi awkan mew pu wenteche llowfingün ta kofiernu ñi pu kayñe, feychi awkan mew ta akuyngün ellkawpayael ta pu wenteche mew. Itro kom püle ta miawkefuyngün itro chem no rume chumkelafuyngün. Pu lonkolelu ta umañkefuyngün ta Mangiñ ñi ruka mew.

En la revolución de 1851, los wenteche fueron crucistas decididos. Mangiñ y el general Cruz eran amigos muy queridos. Los wenteche o ngüluche formaron un escuadrón que llegó hasta Chillán y estuvo en una batalla. En la revolución de 1859, los wenteche recibieron a los contrarios del gobierno que vinieron a esconderse entre ellos. Andaban por donde querían sin que les sucediera nada. Los principales alojaban en la misma casa de Mangiñ[54]

Así como los *Wenteche y Nagche* apoyaron a los crucistas, los *Lafkenche* de Tukapel, y Cañete prestaron sus servicios militares a los ejércitos monttistas. Lo significativo es que entre estos dos hechos los *Mapuche* consiguieron erradicar nuevamente al norte del *Biobío* a toda la población *winka* que se había asentado para trabajar en sus tierras y que con el paso de unos años sacaban papeles atribuyéndose la propiedad de esos suelos. Su participación en la guerra del 59, apoyando a Cruz le valió la más encarnizada represión de parte de las autoridades triunfantes. Se vivía una tensa calma, mientras por ambos lados se sacaban cuentas de las pérdidas obtenidas, el clamor de los fronterizos victoriosos (monttistas) era la reparación de los bienes perdidos. En ese contexto fue que se activó por dos años consecutivos la guerra. Las autoridades organizaron tres expediciones punitivas al interior del *Gulumapu,* una por el llano y las otras dos por las precordilleras andinas y de la costa.

[54] Juan Kallfükura (Guevara & Mañkelef, op. cit.: 75-76).

Tras los objetivos de tierra arrasada la idea no era quedarse para conquistar, simplemente se trataba de escarmentar a la población, quemar sus casas y siembras trayéndose como botín el ganado, todo esto durante los aciagos veranos de los años 1860 y 1861. Aún así la evaluación de estas expediciones y en el fondo la guerra como estrategia, no eran bien vistas.

Esta vez, año de 1862, lo que buscaba el estado mayor chileno era evitar una conflagración a gran escala, pues consideraban imposible una victoria a corto plazo e inclusive ponían en duda el éxito mismo de este tipo de acciones, por lo que se imponía actuar políticamente. Para ello había que hacer consentir a los mismos *mapuche* en la necesidad de permitir la construcción del fuerte de *Angol* para su propio beneficio, pues así el gobierno podía prestarles protección y hacer justicia ante quienes podían perjudicarlos. Esto era la cara pública que mostraban a las delegaciones *mapuche* que asistían a negociar a Negrete, Los Angeles y hasta en el mismo Santiago, donde empeñaba su palabra el propio presidente de la república (Pérez). Sin embargo, estaba claro para las autoridades militares (general Cruz y Saavedra) y políticas (presidente Pérez y el Estado) que *Angol* sería -junto a *Lebu* en la costa- el primer avance de una invasión a gran escala que sólo retardó la resistencia *Mapuche* y las guerras que tuvo que afrontar el Estado con España y luego contra la Alianza Perú-Boliviana.

El argumento *Mapuche* quedaba en la más espantosa sordera. En su desesperación por evitar la conflagración *Magiñ Wenu* acudía a misioneros que hacían de nexo con las autoridades chilenas de la frontera. A Palavecino le dijo *que si tenía alguna influencia ante los mandatarios que los aconsejara para que se dejaran de molestar a los indios fronterizos, que ya estaba cansado de escuchar sus quejas y que el gobierno haría bien en respetar el tratado de Negrete. Que en ese entonces los indios se apresuraron a abandonar los parajes al Norte del Biobío considerado como límite que por eso debían abandonar las tierras al Sur de ese río, como lo determinaba el tratado*[55].

Como veremos las negociaciones por no permitir el avance de las tropas y la construcción de más fuertes por parte de los *Mapuche* y el empecinamiento de la política de Cornelio Saavedra por entenderse sólo con los *lonko* de las localidades donde ellos tenían pensado fundar la línea de fuertes, consiguiendo su consentimiento previo pago de los terrenos (medio de legitimar ante los suyos la ocupación, pero que no tenía significación entre los *Mapuche*) no pudo más. Así se abrió paso a las hostilidades que en un primer momento puso a los *Wenteche* como principales opositores militares a la expansión del Estado, que en 1862 y luego en 1868 había levantado junto al primero de ellos (*Angol*) otros seis fuertes más: *Weken, Lolenko, Chiwaywe, Kollipulli, Perasko y Kurako,* todos en sus tierras. Fueron los años 1868 y 1869 fechas límites para este gran *Wichan mapu.*

[55] Gay, 1863: 93.

Kilaweke ta illkukefui ta femnechi dunu meu, femnechi müten femneayin tañi weda femnekunuateu ta ñi nullaneael ta mapu [...] Tufeichi kolonel Basilio Urrutia itro küme wentru nei ta Kilapan ka tufachi falilkefi ñi dunun, fei meu mai mütrümfi ta los Ankeles chi waria meu. Amürkei ta kilaweke chilkatumerkei tañi wi, ñi doi kewanoael. Tufeichi kolonel Saavedra ka mütrümfi tañi niael kiñe tragun ta kaillin meu. Kilaweke ta kom lonko ñi dunu yerkei ta tufa ula. Saafedra itro elunechi mapu ñi anümael waria ka kulliafiñ, pi. Kilaweke mai itro pu nen mapu ta feipika afimi. Ka allkütulefui ta Naweltripai Malleko mapu chi lonko. Kimlu kakelu lonko ta illkuinun. Kom enun küpa kewainun. Fei meu mai ta kolonel Saafedra anümi ta waria ta kom ñi inaltu Malleko leufu meu. Futa trawi ta che Perkenko meu. Kom pu ayifi ta femnechi dunu: conürke fuinun ta Malleko enu Makewa ka Traitraiko ta Tromen meu. Molorkefinun ta Winka Pinolevi ka Katrüleo Kofiernu ñi dunun tañi puke inka. Winka ta lefmawi kanelu ta amürkei tufeichi kolonel Saafedra tañi kelluneael. Itrokom ple ta wechai ta che. Kofiernu ñi soltau ta akurkeinun ta Kilaweke ñi ruka meu putrümtrekunei [...] Kuifi meu mai pu lonko ta tragufinun ta che ñi kümeleael ta winka enu. Kom ta Kilaweke ta dunu pe pinun inchin ta chem pilayayin. Kilaweke mai amui Santiao meu kiñeke kona enu. Fentrentumei, lai ta pinefui tufa meu mai. Oñolo mai lefmautui ta Nacimiento waria meu; inanerkei. Wera tripantu meu kümelefafui ta dunu. Kilapan ka pu wenteche deuma afel lefui ta müna weda futa aukan meu. Fei meu mai ta kümeluwinun ta keneral Basilio Urrutia enu. Kilapan kai ta amuyu ta Kolliko feipifi ta kerenal Urrutia tañi niael kiñe futa tragun meu. Urrutia mai pilai ñi amuael. Fei meu lle mai itro rumel felei ta dunun. Pu wenteche ta doi kewalainun welu kiñeke rupa nielu enun ta dunun, nükefuinun ta waiki ñi aukayael.

Kilaweke protestaba de la ocupación de la Araucanía que iba haciendo el gobierno, a pretesto de comprar terrenos a los lonko[...] El coronel Basilio Urrutia, considerándolo consejero de Kilapan y hombre de respetar su palabra, lo llamó a los Angeles. Kilaweke va y firma una carta de paz. El coronel Saavedra lo llamó también poco después para tener con él un trawün en Kaillin (afluente del Renaico). Kilaweke iba a nombre de todos los lonko. Saavedra pide terrenos para levantar fuertes y ofrece pagarlos. Kilaweke le dice que se entienda con los dueños. Estaba presente Naweltripai, lonko de Malleko y acepta la compra. Al saber esto los demás lonko, se enojan. Todos quieren pelear. El coronel Saavedra manda levantar fuertes contra la voluntad de los lonko en la línea del Malleko. Hubo un fütra trawün en Perkenko. Todos se comprometieron, desde Malleko hasta Makewe, Imperial y Tromen. Dieron un malon a Winka Pinolevi y a Katrileo, sostenedores del gobierno. El primero murió y el otro huyó a pedirle auxilio a Saavedra. Principió la guerra por todas partes. Las tropas llegaron hasta las casas de Kilaweke y las quemaron [...] En el año 1869 los lonko entraron en tratos de paz con los chilenos. Se reunieron varios lonko wenteche y nagche con un padre que los invitó a una parla. Todos dieron poder a Kilaweke para que los representase ante el gobierno. Kilaweke partió a Santiago con algunos kona. Se demoró mucho; ya se corría por muerto. A la vuelta se fugó de Nacimiento; lo persiguieron. Continuaron las hostilidades varios años. Kilapan y los wenteche se manifestaron cansados de una guerra tan larga. Entraron en arreglos de paz con el general don Basilio Urrutia. Kilapan invitó a este general a pasar a Kolliko para celebrar un fütra trawün. Urrutia no quiso ir. Quedaron entonces las cosas así no más. Los wenteche se pacificaron, pero cada vez que tenían oportunidad, algunos grupos tomaban las armas[56].

La guerra estaba desatada, los espacios de entendimiento habían pasado a la historia. Entre los meses de noviembre de 1868 y abril de 1869 el ejército de la frontera efectuó más de 15 acciones en distintos puntos del territorio circunscritos especialmente a las zonas de emplazamiento *Wenteche.* Aún así estas partieron contra los propios *Nagche* en *Puren* (luego le siguió *Kurako, Choke, Peleko, Chanko, Kollipulli, Chiwaywe, Angol, Dillo, Kolliko, Kule, Quechereguas, Cautin, Ultracautín/Lonkoche, Muko, Curüleufu, Makewe, Xufxuf/Conün Wenu, Pideñko, Chikanko*). La cantidad oficial de *Mapuche* muertos fue de 211, mientras que los heridos acendían a 202 y a 100 los prisioneros. Lo que llama la atención es la gran cantidad de animales que son arreados como botín de guerra, los que sumaban una cantidad de 11.277 entre vacunos y caballares y de 1.662 ovejas (Bengoa. 1985).

Una aproximación a la naturaleza de esta campaña se deja ver en los partes militares que los diarios se encargaban en reproducir, a veces con anonimato. La secuela económica, a través del botín de guerra de la siguiente crónica (2.000 vacunos y caballares y 4.000 ovejas), fueron duros golpes que buscaban ablandar al "enemigo", descapitalizándolo de sus bienes y riquezas. La llamada campaña de ultra cautín salió de *Angol* el 25 de febrero al mando del general Pinto. Las fuerzas militares la componían 300 infantes del 4° de línea. 100 del 3° y 100 del batallón cívico de Mulchén. 3 piezas de artillería con su correspondiente dotación de tropa, 120 granaderos y otros tantos cazadores. 140 lleulles (milicianos) de los escuadrones de Angol y Mulchen y 125 indios amigos. En la oportunidad participó el ministro de Guerra Francisco Echaurren, comisionándose a ingenieros el levantamiento de un croquis del territorio, el que serviría a las expediciones ulteriores.

> *Día 28 Siguiendo nuestra marcha atravesamos los esteros Chucanco y Dhauco llegando a las 5 PM al Quino, a cuya orilla arreglamos nuestro campamento. Los indios amigos que nos acompañaban atravesaron el estero y se les vio volver una hora después con un piño de 300 ovejas que fueron repartidas a la tropa(...) El terreno al sur de este estero es plano y sin monte hasta el estero Quillen a donde llegamos a las 11.30 habiendo pasado antes el estero Perquenco. Poco antes de llegar a Quillen salió a merodear una pequeña partida que volvió dos horas después con algunas vacas, ocho caballos y como 800 ovejas.*

56 Guevara, 1913: 54-58.

Cuando la tropa se ocupaba en pasar el ganado algunos indios, en número de 10 poco más o menos, se habían aproximado sigilosamente e hicieron fuego sobre ella cuando se creyeron a una distancia conveniente pero sin resultado alguno.
(En las vegas del Cautín) Se formaron dos divisiones...Los enemigos que creíamos no disputarían el paso, y que se encontraban en la orilla opuesta corriendo chivateando, calculamos así a la vista, serían como 300. Tenían además 10 a 12 tiradores que escondidos en la vega del río nos hacían fuego desde nuestra llegada. A las dos principió el paso del río y con él un nutrido fuego de fusilería de una y otra parte. La ribera opuesta o la salida del vado estaba asegurada con una trinchera de gruesos robles y montones de piedras, pero con un claro de 10 a 12 metros en el medio que nos dejaba expedita la salida. Detrás de estas trincheras habían algunos tiradores y como 30 más que sólo dejaban ver brazos desnudos armados de hondas con que nos arrojaban gruesas piedras. En el pasó del río fueron heridos dos soldados del 3° y un indio amigo. También tocaron su bala los caballos del coronel González y del mayor Novoa de artillería. Tuvimos también varios contusos. Diez minutos después estábamos en la ribera enemiga y nos tocaba nuestro turno; la caballería persiguió a los fugitivos, matando siete y tomando tres prisioneros.
Día 3.- Al amanecer emprendimos la marcha por el camino de Chaquenco y Longinai, y después de recorrer una legua nos encontramos a las 9 AM, con la división del coronel González que venía de regreso con 400 animales vacunos, como 600 lanares y 100 cabalgares (...) Día 4.- Nos pusimos en marcha por el camino de Quilapan que va por las cercanías del río Cautin hasta que llegamos a Loncoche donde acampamos, habiendo tomado en este punto una china con su nietecito, como 100 animales vacunos y 400 ovejas (...) Día 5.- A las 8 AM salieron tres pequeñas divisiones en dirección al estero Muco...encontró el paso del estero cerrado por gruesos robles, que cortados a ambos lados del camino habían caído sobre él, haciendo imposible el paso de la caballería. Tras estos robles habían palizadas, tras de las cuales estaban cómodamente colocados seis u ocho tiradores (...) tan luego como se presentó nuestra tropa a la vista del enemigo se rompió el fuego por ambas partes (...) Otra de las divisiones, la que mandaba el mayor Fuenzalida, pasó el estero más abajo sin dificultad, habiendo muerto antes en una emboscada a un indio y tomado 1.200 ovejas que fueron pasadas a cuchillo
Día 11...El capitán Saez pidió permiso para seguir con sus lleulles e indios amigos, unos rastros frescos de animales vacunos que iban hacia el oriente en dirección al volcán Llaima. Volvió cuatro horas después con 600 animales vacunos y como 100 yeguas (...) Día 15.- Seguimos la marcha por la orilla del río hasta enfrentar a Truftruf donde nos reunimos con el coronel González. Este había recorrido Maquehue y Truftruf y traía un abundante botín que consistía en 400 vacas, 500 ovejas y 200 yeguas...Los indios se presentaron en número de 500 poco más o menos, armados de la lanza y al parecer con ánimo hostil, sin embargo, mandaron emisarios de paz[57].

La política de invasión territorial buscaba impedir la unión estratégica de los *Mapuche* para poner atajo a los ejércitos, por lo mismo es que las cabezas de playa abiertas en territorio *Mapuche*, desde los acuerdos de *Tapiwe* del año 1825 (misioneros y fuertes) entraban a operar tras esta lógica, especialmente en aquellas zonas donde la arremetida armada que se venía haciendo era conocida a través del sistema de mensajeros que surcaban en todas direcciones el *Wallmapu*. Este fue el caso del *lafkenmapu* emplazado entre los ríos *Xaixaiko (Kautín)* y *Xolxen*, que en la jerga militar eran conocidas no como zonas fronterizas sino del "interior".

Estos *Lafkenche* habían conocido al Coronel Saavedra el año de 1866, cuando los convocó a *parlamento* para explicarles la decisión de haber construido el fuerte de *Tolten* ante las amenazas de una invasión española (cuestión que era de preocupación del estado al declarar la guerra), y para protección de sus territorios. Como vemos, la preocupación era estrictamente geopolítica, pero muy bien calzaba con la política de fundación de fuertes en la costa que había comenzado a la par de *Angol* en el año 1862, cuando se funda *Lebu* y posteriormente *Kidiko*, cuestión que estaba en conocimiento de los *Mapuche*. En la oportunidad se hicieron presentes los territorios aliados del *Wichan mapu Lafkenche*, estuvieron los de *Tolten*, *Pocullan*, *Kumuy*, *Molko*, *Pixufken*, *Imperial*, *Boroa*, *Makewe* y *Villarrica*. Luego de escuchar las paternales y unilaterales razones de Estado, respondieron:

> *Daban las gracias al coronel que mandaba la tropa i al gobierno; pero que ellos eran bastante fuertes i valientes para defender sus campos i sus intereses, i en consecuencia, que haría mui bien el coronel en mandarse mudar con sus soldados i que ellos no lo necesitaban (...) Respondieron que eso no podía suceder porque la desembocadura de sus ríos en el mar lo defendían grandes serpientes, que no permitían la entrada de ningún buque, aludiendo a la barra del Toltén (...) Mira coronel: ¿no ves este caudaloso río, estos dilatados bosques, estos tranquilos campos? Pues bien! ellos nunca han visto soldados en estos lugares. Nuestros ranchos se han envejecido muchas veces i los hemos vuelto a levantar: nuestros bancos el curso de los años los ha apolillado i hemos trabajado otros nuevos, i tampoco vieron soldados: nuestros abuelos, tampoco lo permitieron jamás. Ahora! ¿Cómo queréis que nosotros lo permitamos? No! no! vete coronel con tus soldados; no nos humilles por más tiempo pisando con ellos nuestro suelo*[58].

---

[57] Anónimo (1869).
[58] Lara, 1889: 294-296.

El Estado mientras hacía la guerra a unos sin involucrar al resto, ganaba tiempo en seguir reconociendo el escenario en el cual pretendía asentar soberanía de manera definitiva, evidentemente las exploraciones que realizó tuvieron como motivo tantear la geografía, pero por otro lado aparecía nítidamente su trasfondo económico. Estas intromisiones a sus territorios, en un contexto bélico desatado, no dejaban de crear temores entre los *Mapuche*, así como profundas molestias ante la violación que significaba internarse en sus tierras, ríos y lagos, sin siquiera ser puestos en aviso ni ser parte de ningún acuerdo, cuestión que no dejaron en la impunidad haciéndose conocidas estas transgresiones mediante los continuos informes que hacían trascender más allá de la cordillera –a través de la memoria detallada de los hechos que describían a los *lonko* sus *werken*– poniendo en aviso a los demás territorios.

Uno de estos casos ocurrido en agosto de 1869 tuvo que ver con la internación por el río *xaixaiko* (imperial) de dos naves de la armada, que no sólo inspeccionaban las maneras de acceder militarmente por este curso fluvial, sino también recopilaban información sobre sus ventajas económicas. El temor de la población ribereña se fundamentaba en el conocimiento que tenían de los movimientos de tropas chilenas que ese mismo año, especialmente durante el verano, habían llegado desde *Puren* hasta más allá del *Kautín*, saqueando masas de ganado en comarcas como *Xufxuf y Makewe*. El temor a una invasión generalizada era palpable en la época.

> *Día 12.- recibo diversas embajadas de indios, que me preguntan a qué vengo y me intiman no pasar más adelante sin permiso de los caciques del interior. El padre misionero se me apersona con la misma pretensión, manifestándose muy temeroso de los resultados que mi entrada puede tener para él. Contesto a los indios del mejor modo que puedo para dejarlos satisfechos les brindo aguardiente y galleta y aconsejo al padre se retire a Toltén a esperar que se tranquilice la comarca (...) Las orillas del río y de la laguna se ven guarnecidas de totorales y se distinguen más adentro extensas vegas y lomas cubiertas de pastos y con algunos ranchos y bastantes animales vacunos y cabalgares. Día 13.- Llanuras y cerros se muestran limpios de bosques y se distinguen sobre ellos numerosas chozas de indios. Los indígenas se agrupan silenciosos a vernos pasar (...) En el transcurso de la navegación hemos recibido varias embajadas de los indios, que pretenden siempre que no pasemos adelante. Día 15.- mando dos botes bien armados al mando del capitán Martínez, para que remonte el río hasta donde les sea posible. Estos botes, después de andadas unas tres millas, han avistado las ruinas de la Imperial y no han podido bajar a ellas porque estaban defendidas por gran número de indios armados de lanzas y hondas. La margen opuesta se hallaba también coronada de gente armada, entre la que se distinguía un batallón de mujeres que daban grandes alaridos. Los botes, sin embargo, han seguido al medio del río, sin ser molestados de otra manera que con injurias (...) Desde el "Maule" se divisa durante el resto del día un espectáculo extraño. Los cerros que dominan las antiguas ruinas están cubiertos, de un lado y otro del río, de indios a pie y a caballo, armados e inmóviles en sus puestos, mientras que en las orillas que enfrentan el buque, una muchedumbre de hombres, mujeres y niños cambian pacíficamente con la gente de nuestros botes, gallinas y huevos por galleta y dinero. Tres millas escasas separan estas gentes que se nos presentan, los unos con ramas de olivo y los otros con todos los atributos del odio y de la guerra. Día 16.- Después de practicadas algunas observaciones por el capitán Martínez, vuelvo a bajar el río y fondeo frente a las posesiones de Carmona, uno de los caciques más poderosos de la vega del Imperial (...) La vega presenta numerosas trazas de cultivo y su capa vegetal tiene muchos pies de hondura de una tierra excelente para toda clase de semillas. Día 17.- El capitán Martínez, asistido del guardiamarina Leoncio 2° Señoret, trabaja en el plano (...) A mediodía se ven en la playa unos trescientos indios a caballos y sin armas. Se me convida para un parlamento, al que una indisposición me priva de asistir. Mando al capitán Martínez para que me represente y le doy tres barriles de aguardiente para que los obsequie. A las cuatro hago hacer una salva de doce cañonazos, con lo que finaliza el parlamento, quedando todos convencidos de que no hemos traído mala intención al entrar al río, y que no deben extrañar, si nuestros buques vuelven a hacerlo*[59].

Las guerras al ser territoriales se hacen también por la obtención de los recursos económicos. Como hemos visto, los informes de los científicos, viajeros y militares registraron estas "ventajas" para conocimiento del Estado. Quizás uno de los elementos que les llamaba poderosamente la atención eran los cultivos, el orden de éstos en el espacio circundante a las *ruka*, la variedad de productos, la cantidad de tierras usadas como praderas donde pastaban animales bien nutridos, la infaltable sopa con carne de carnero con que recibían a sus visitas. Para algunos agentes del gobierno –como Domeyko– los valles de Imperial eran el centro de la "civilización araucana".

Las zonas marginales a la guerra desatada en la frontera del *Malleco* y *Biobio*, continuaban siendo estudiadas en sus ventajas materiales y en sus posibilidades de poblamiento, como ya se venía haciendo en los territorios *Williche* de Valdivia-Osorno. Esta política de Estado buscaba hacer posesión definitiva de estos espacios reconociendo los pasos que en la cordillera comunicaban con el *Puelmapu* (oriente), también ocupados por "los salvajes araucanos". Los informes especialmente elaborados por alemanes emigrados al servicio del gobierno (como Wilhelm Frick) estaban llenos de ideas de reducción o conquista territorial, así como de visiones sobre qué hacer con los recursos que allí se encontraban. Rudolph Philippi en enero

[59] Señoret, 1869: 2-4.

de 1860 había realizado una excursión al lago *Ranko*, describiendo pormenorizadamente el recurso bosque, de la misma manera que las vías de acceso al lago, las que consideraba no aptas aún para la extracción de madera, proponiendo su desplazamiento a través del río Bueno. La explotación forestal era una práctica de décadas en los alrededores de Valdivia, Corral, Cruces y Trumao, con lo que se suministraba a Chile y Perú de madera noble para la construcción o para la industria del mueble. Para ello los ríos funcionaban como verdaderas arterias de desplazamiento de estos preciados bienes.

Estaba claro, la riqueza de recursos con que contaba "la Araucanía" destacaban a simple vista, había entonces que proceder. Los estados de Chile y Argentina vieron con preocupación lo que cada cual iba tomando del patrimonio indígena, que para el caso se encubría en la lucha por arrancar la barbarie abriendo paso a la civilización. La población *Mapuche* que estaba más envuelta en el torbellino del conflicto fue quien comenzó a sentir el peso de una historia que dejó atrás su pasado de bonanza e independencia para reemplazarlo por otro de persecución, acorralamiento, exterminio y humillación.

La estrategia de invasión y conquista militar había decidido continuar la política de construcción de fuertes, como forma de asegurar las tierras recien conquistadas, a la vez que dejar en mejor situación la retaguardia de los ejércitos que entraban en campaña, ya no sólo desde el norte, sino también desde el sur y por la precordillera y contrafuertes andinos. Así es como entre los años 1869 y 1882 se crea la segunda línea de fuertes conocida como del *Traiguen* fundando, las guarniciones de *Purén, Lumaco, Leveluan, Traiguén, Adenkul, Quino, Victoria* y *Curacautín*. Como vemos buena parte de ellas esta vez, en territorio *Nagche*.

A esta le seguirá la línea del Cautín (1881-1882) con los fuertes de *Galvarino, Quillen, Pillanlelbun, Temuko, Nueva Imperial* y *Carahue*. Estos territorios eran una transición entre los *mapu Lafkenche* de la costa y los *Wenteche* del llano central, identificados en la jerga militar de la epoca como "los del interior", a la vez un verdadero centro de caminos que se intercomunicaban con el *puel* y el *Willimapu*. Sobre ellos la violencia fue más concentrada en el tiempo y apoyada por la incorporación masiva de nueva tecnología militar traída de la guerra con Perú y Bolivia. *Temuko* fue el lugar escogido por estos *Wichan mapu* para hacer la resistencia final, aunque entre el 4 y 10 de noviembre también se atacó concertadamente los fuertes de *Lumako, Traiguén* y *Nueva Imperial*.

Cuando las tropas chilenas ocuparon la línea del Cautín que llamaban y trabajaron el fuerte y rayaron con lazos unas calles, Kidel y Esteban Romero hicieron señas con un hilo con nudos a los lonko Ñankupil de Allipen; Manuel Kotar y Koliman de Llaima; Nekulman de Boroa; Wirio Lienan del poniente de Temuko, y a otros. A los pocos meses de ese año se reunieron un día en Truftruf los de Llaima y Aillipen, para asaltar al fuerte y algunas casas que habían hecho los paisanos. Esteban Romero dirigía como primer capitán. Pasó una partida por un vado que había poco al norte de la estación. Nekulman apareció por el puente Blanco, al suroeste del pueblo. Wirio Lienan se dejó ver por el noroeste. Mi padre, don Juan Kidel, ya muy viejo, se subió conmigo al cerro de Konunwenu, al sureste de Temuko, a presenciar el ataque. La partida de Truftruf estaba acompañada cerca del vado; tal vez esperaba reunirse con los demás. Varios mocetones carneaban cuatro vacas que habían aparecido por ahí. De repente llega el canaca Burgos con un escuadrón de caballería y los carga. Muchos lanceros mapuche hacen frente y otros huyen al vado. El canaca Burgos los persigue y mata mucha gente hasta dentro del mismo río. Manuel Kotar, lonko de Llaima, su capitán Kolipan y muchos de sus mocetones murieron en la pelea. Atajaron y corrieron también a Nekulman por el puente Blanco. Wirio Lienan, que había llegado hasta el cementerio, arrancó al saber de la derrota. Desde el fuerte, donde mandaba Garzo, dispararon algunos cañonazos para el otro lado del río, en dirección al Padre Las Casas. Así fue ese ataque tan memorable para los habitantes de Truftruf[60].

Pu kofiernu ñi soltaw akulu tvfaci Kagten lewfu kvzawmekelu egvn ka norvno me kefilu egvn ta tvfaci wigka rvpv, pu Kidel egvn ka Estefan Romero rupaligvn kom mapu mew ta pvron; Akuy may pu logko mew Ñankupil, Allipeñ che; Manuel Kotar, Koliman egv Llaima che; Nekulmañ, Forowe che; Wirio Lienan, Temuco che. Pichin mew may, mvfv kvyen mew mvten trawuygvn Truftruf mew Llaima che Allipeñ che egv tañi wepafyael kom pu wigka ñi ruka. Estefan Romero fvtra ñiwa ñidol lonko gerpuy. Kiñe trokiñ ta rupay nilawe mew, aymeñ wente mew mvlelu. Nekulmañke ta akurpuy ta lig kuikui willi lafken pvle. Wirio Lienan pegerpuy ta pikuntu pvle. Tañi chaw Kuan Kidel fvtra wentru gelu, pvrapuyu ta Konvn Wenu chi wigkul mew, pireñ ñi nor pvle mvlechi wigkul. Truftruf che ta tranalerkey ina nilawe mew, petu egvn mekelu egvn ta kake che. Mvfuke che petu ilotumekerkeygvn meli waka tvfey pvle perpalu egvn. Akurumerkey ga Kanaka Burgos wera che egu kawell kvlen kvpaygvn. Pu wechafe che itro newentuygvn kakelu egvn lefmawigvn. Kanaka Furgo itro mekey ñi inamekefiel ta pu kona, fentren che lagvmfi pu lewfu mew. Manuel Kotar, Llaima vlmen lonko, ka kolvpan tañi ñiwa lonko capitán kom ñi kona egv lapuygvn. Pu winka ka lefkvben ka trvtumefigvn ta Nekulmañke, lig kuykuy mew. Wirio Lienan, eltun pvle akurumerkey, ka tvfachi kimlu ñi amum ta pu winka lefmawi. kartel chew ñi mven tvfachi Garzo, trofigvn mvfvke tralkan reke tvfaci lewfu pvle chew ñi amulen wula Padre Las kasas pigechi waria. Femgeci may ta che awkafigvn ta wigka ka femgechi che pigey ta Truftruf.

Villarrica se había convertido para los sectores políticos, castrenses y comerciantes de Chile en una meta mística. Al consumarse su conquista en los llanos de *Wamputuwe* (actual *Potue*) por el propio coronel Urrutia –al mismo tiempo que otra columna militar lo hacía viniendo desde *Toltén*– en los primeros días del año 83, se consiguió la apropiación de uno de los puntos de concentración y distribución de las masas ganaderas que se traficaban desde

60 Guevara, op. cit.: 90-92.

el *Puelmapu* hacia las zonas *lafkenche* y *williche*. Este hito fue el punta pie para el despliegue de una serie de fuertes en la precordillera andina (1883-1884), así surgen y se suman a Freire (1882), *Kunko, Pukon, Palguin, Maichin, Lleuko, Llaima, Likura, Lonkimay, Kateki y Nixito*, conducentes a cortar los pasos a la población *Mapuche* hacia el *Puelmapu* y confirmar los límites con la Argentina, cuyo ejército al mando del general Villegas provocaba la huida de muchos *lonko* hacia el *gulumapu* en busca de refugio y apertrechamiento. Subercaseaux, un joven militar familiarizado con las letras e integrante de las tropas de Urrutia anotaba en los primeros días de enero de 1883, sus impresiones del torbellino bélico que avanzaba por entre *el füxa mawiza.*

Sobre la ribera del Paillín se procedió a echar los cimientos de un fuerte que servirá para facilitar el comercio y la comunicación con la Argentina. Diariamente llegaban al campamento los indios que vivían al pie de las cordilleras y que huían a la aproximación de las tropas que mandaba el general Villegas, quien hacía una batida general, pasando sus partidas muchas veces la frontera que divide a ambos países, en persecución de algunos caciques que como Reuque, Namuncura (pie de piedra), Calbucura (piedra azul) y otros, que aunque de nacionalidad chilena, vivian en Quilmai, territorio argentino. Aquellos caciques, por largo tiempo recibieron del gobierno de Buenos Aires cuantiosas pagas, diez o doce mil yeguas por año, porque se mantuvieran tranquilos, evitaran los malones y persiguiesen a los maloqueadores de ambos lados. Reuque, araucano de tez cobriza y de membrudas formas, acompañado de su sobrino, el cacique Reumay y de algunos mocetones, llegaron al campamento, huyendo con lo encapillado de las partidas de Villegas, dejando en su poder muchos cautivos y la mayor parte de sus animales, abandonando así sus residencias de Cautanquen, al pie de la pequeña laguna de su nombre, haciendo largas y penosas jornadas, como lo demostraban, por la extenuación y la miseria con que se presentaban[61].

Con la culminación de la conquista militar en el área andina, en adelante el control sobre los desplazamientos de bienes a uno u otro lado del *füxa mawiza* pasó poco a poco a manos de argentinos y chilenos. El ganado fue uno de los primeros patrimonios arrebatados al *Mapuche*, luego lo será la tierra. Es decir, la base material de la existencia fue un objetivo de trasfondo si es que lo comparamos con la conquista espiritual o la mentada civilización del indígena que aparecían como telón de fondo en los discursos oficiales.

En el *Puelmapu* el conflicto tuvo idéntico desenlace. Tras la llamada "Conquista del Desierto" el ejército argentino se interna hasta los últimos confines de la Pampa, así es como en mayo de 1879 festejaban el triunfo de la Política que Julio Roca había impulsado como estrategia, consistente en la incorporación de territorios vía la eliminación de su población.

[61] Subercaseaux.

Así es como muchas mujeres hechas prisioneras fueron obligadas a trabajar con sus hijos en el servicio doméstico de los fuertes y pueblos que se iban construyendo, mientras que a los hombres los enviaron a los ingenios azucareros de más al norte o bien a prestar servicio obligatorio en los ejércitos. Muchos de sus líderes terminan siendo expuestos, vivos como muertos, en los museos de Buenos Aires o Mar del Plata y otros reducidos en reservas de tierras, que si bien en extensión son superiores a las que entregaron los gobiernos de Chile, no dejan de ser de menor calidad productiva. Quizás uno de los casos emblemáticos que muestra el derrotero que debieron transitar los *Puelche*, sea el del *lonko Inakayal.*

Cuando llegó la orden de la Capital de embarcar a esos indios en el barco a vapor "Villarino" en calidad de prisioneros, se los despojó de todos los caballos y objetos de valor que poseían. La travesía fue de las más penosas para estos desdichados, habiéndoseles brindado muy pocos cuidados. Pero el dolor más profundo lo experimentaron al llegar a la Boca, cuando se los separó de sus hijos, de ambos sexos, para repartirlos entre las familias argentinas que los solicitaban. Privados de sus niños y de sus amigos, apenas Inacayal, Foyel, Raimal y algunos otros escaparon al reparto. Se los condujo al Tigre, donde permanecieron un año y medio, hasta que el Dr.F.P.Moreno, conmovido por su triste suerte, los pidió para servir en el Museo deLa Plata (...) "se alojaron allí, los caciques Inacayal y Foyel con sus respectivas familias, unas 15 personas en total: se encontraban prisioneros pero reclamando la restitución de sus tierras allá en el sur, en la región de las manzanas. Habitaron en el Museo varios años, protegidos y respetados. Inacayal, poderoso cacique hecho cautivo en la guerra del desierto, vivía libre en el Museo de La Plata; ya casi no se movía de su silla de anciano. Inacayal, en sus accesos de cólera sorda trataba de gringos a los mismos argentinos. Decía: "yo jefe, hijo de esta tierra, blancos ladrones...mataron a mis hermanos, robaron mis caballos y la tierra que me ha visto nacer...¡Ahora estoy prisionero...yo soy desdichado!". "Y un día, cuando el sol poniente teñía de púrpura el majestuoso propileo de aquel edificio engarzado entre los sombríos eucaliptos sostenido por dos indios, apareció Inacayal allá arriba, en la escalera monumental: se arrancó la ropa, la del invasor de su patria, desnudó su torso dorado como metal corintio, hizo un ademán al sol, otro larguísimo hacia el sur; habló palabras desconocidas (...) Esa misma noche Inacayal moría... el 24 de setiembre de 1888 en un cuarto del Museo platense[62].

Al cerrar el siglo la nación *Mapuche* quedaba separada y atrapada por dos Estados que contaban con tan sólo unas décadas de existencia.

[62] Curruhuinca-Roux, 1993: 225-228.

La situación colonial

Como aún distábamos de la imponente región de las nieves, a las 12 AM empezóse la subida a pie. Desde ese punto se dominaba una gran parte de la Araucanía; No obstante, que el horizonte oscureciese por el fuego que prenden a los bosques para las siembras, percibíanse distintamente las diversas líneas de fuertes que aseguran la total pacificación de tan rica como virgen región[63].

No hay guerra sin una motivación económica, y la llamada "pacificación de la Araucanía" o "conquista del desierto" por las respectivas academias historiográficas, no fueron la excepción. Los estados naciones aparte de ser configuraciones político-jurídicas, también son sistemas socio culturales. Lo que atisba Subercaseaux desde las faldas del volcán Villarrica -la línea de fuertes- no son más que las primeras manifestaciones de la extensión y emplazamiento de Chile. Con el control militar de la nueva situación se abrirá una ancha avenida por la que llegará la nueva institucionalidad encargada de dar gobierno a estas ricas y "vírgenes" regiones. Sin embargo, éstas se articularán en la mecánica económica que hará de los pequeños fuertes, los cimientos de los futuros pueblos como ocurría en la zona *Lafkenche* del *Gulumapu*.

Fey mew llowi ñi malon kulliñ feychi Governador, meleparkefuy rulu mew ñi soldaolen. Ka kullin ka elungey; akulu inchiñ dewma apoi rulu waka mew, nelemerkeel ka malon mew Pascual Paillalef. Ruka ngewelai tefachi pu mapuche yem, kom petreñmanei ñi ruka yem. Fei meu fentren ñi Kuñifalinn. Fei meu afi tefachi malon. Iñchiñ kupayetuiñ Raukenwe pinechi mapu meu. Fei doi nenemuwelaiñ, kume tunkelewetuiñ, newelai chem denu rume iñ niewn. Welu allkuniewetufiiñ ñi afeluunon pu winka kañpele, ñi malofiel pu mapuche yem. Fei meu ka akufui, piam, feichi Lonko Wichal, ka Koluwinka, ka Juanito Millawinka nillawafulu. Akulfui ñi apon kutama deu plata meu, piam. Welu feichi Gobernador nuyei feichi deu plata ka trarufi feichi pu lonko. Kiñe mufu antu meu wela nentunepainn, akulneinn Konum, fei meu tralkatuyenepainn, piam (...) Femnechi rupai tefachi malon ina playa meu. Feichi pu kuñifal mapuche doi inaweluinn; feyenn fentren nulafuinn pu winka ñi whesakelu. Tefachi pu winka lladke ul mentripainn mapuche ñi kulliñ meu.

Allí recibió el gobernador los animales maloqueados. Había llegado (desde Tolten) con sus soldados a la vega. Además se le hizo entrega de otros animales; a nuestra llegada la vega estaba ya llena de animales vacunos; Pascual Paillalef los había reunido en otras correrías. Los pobres mapuches ya no poseían ni casas siquiera, se le habían reducido a cenizas todas; ellos quedaron en un estado por demás lamentable. Con eso se terminó el malón. Nosotros volvimos a nuestra patria Raunkenwe sin movernos más, quedamos en completa tranquilidad; ninguna novedad ulterior hubo. Eso sí, oímos que los chilenos de otras regiones no se cansaban en maloquear a los Mapuche. Como se contaba, se dirigían los lonko Wichal, Koliwinka y Juanito Millawinka al gobernador a pedir las paces. Traían sus alforjas llenas de objetos de plata, segun se dice. Pero el gobernador se tomó las prendas de plata e hizo encadenar a los lonko. Unos cuantos días después se los sacó de la cárcel, se los lleva a Boca-Budi donde fueron pasados por las armas (...) Tal era la marcha del malón en la región costanera. Los desgraciados mapuches fueron de mal en peor. Ellos no habían ocupado muchos bienes de los chilenos, mientras que una parte de los últimos se enriquecieron, gracias a los animales saqueados a los mapuche[64].

[63] Subercaseaux, op. cit.

Se confirma que esto empezó de un acto tan reprochable como establecer corralones donde iban subastando el ganado que adquirían a los *Mapuche* como botín de guerra. El dinero recabado pasaba a las arcas fiscales o bien se empleaba en la construcción de la institucionalidad que fuera menester erigir, entonces al lado de un fuerte se crea un mercado, éste atrae a comerciantes y éstos a su vez a los primeros consumidores, colonos civiles o militares[65]. Todos estos sujetos trabajaron en la apertura de caminos, o mejor dicho en ensanchar los existentes y cual metástasis -aunque con el aviso de las hachas que talan el monte- fueron uniendo en sentido transversal y longitudinal el nuevo orden que terminó por acorralar al pueblo *Mapuche* en las llamadas reducciones indígenas.

Los pueblos de la frontera fueron las factorías que con sus demandas de energía (leña, carbón, agua) activaron los molinos, los aserraderos, las maestranzas, los mataderos que sostendrán en adelante la nueva ingeniería del poder. Transformaron el medio ambiente (las praderas agro-ganaderas reemplazarán a los bosques) y organizaron urbanamente a una sociedad que se desarrollará a costa de la postración de otra reducida y vencida, es decir, un *sistema colonial* que creará diversos cuerpos jurídicos especiales para el grupo sometido, estableciendo funcionarios a cargo del tema indígena, los que actuaron bajo la gran ley del embudo. En este contexto vertiginoso uno de los impactos más resentidos por la sociedad

[64] Coña, op. cit.: 286-287.

[65] *En el lafkenmapu cercano al Biobío la finalización de la conquista tuvo idéntico deselance que en el resto del Wallmapu. La campaña terminó en los primeros días de diciembre. En la primera semana de ese mes los cívicos lebuenses enviados a Imperial estaban de vuelta con 400 animales vacunos que quitaron a los indios, y al día siguiente llegó otro arreo de 400 animales más. El liberal del 10 de diciembre anotó: "Las tropas no han ido a otra cosa que a robarles sus haciendas a los indios para volverse dejando desamparados a los puntos poblados". El 11 de enero de 1882 se remataron públicamente 1200 vacunos y caballares arrebatados a los mapuche en $30.054,35. El liberal sugirió ocupar esos fondos en la construcción de una Escuela de Artes y Oficios en Lebu y otra de Agricultura en Cañete, pero la propuesta no tuvo eco en las autoridades, pasando ese dinero a incrementar las arcas fiscales* (Pizarro, 1991: 224).

Mapuche fue la pérdida de sus tierras. Desde el sur del *Biobio* y hasta *Chiloé* eran 10 millones de hectáreas las que fueron reconocidas a través de 28 parlamentos con la Corona española, y el de *Tapiwe* en 1825 con la república de Chile. Sin embargo el llamado proceso de radicación indígena llevado a cabo desde el año 1884 y hasta 1930, dejaba en posesión de estos solamente 500 mil hectáreas.

Las zonas precordilleranas del *gulumapu* fueron de las últimas en ser conquistadas militarmente, y también en donde llegó más tarde la radicación, como en el caso de *Panguipulli*.

> *Trabajó este año (1904) el ingeniero César Ibar en Trailafquen radicando a los indígenas. Estos están en la creencia que iban a recuperar todos los terrenos usurpados por Joaquín Mera y otros. Pero cuando veían que esto era imposible, siendo que los particulares no dejaban al ingeniero en sus terrenos cercados, los indios principiaban a disgustarse con el ingeniero. Un día de Noviembre regresé de Coñaripe en bote y al acercarme a la playa, divisé gran aglomeración de indios que me esperaban.- Al saltar a orilla se acercó Juan Catriel, expresándome su desagrado con el ingeniero y pidiéndome el favor de exigir del ingeniero suspenda sus trabajos. Al mismo tiempo me pidió una recomendación para trasladarse a Santiago a pedir otro ingeniero. En pocas palabras les declaré que sus pretensiones eran una locura, que ellos debían resignarse con salvar de sus terrenos lo que se podía y que no encontrarían nunca mejor ingeniero que a Cesar Ibar.- Desilusionados se dispersaron los indios.- Me fui enseguida al campamento del ingeniero, le conté algo de lo que los indios me habían hablado. Me contestó que los indios eran unos tontos y Catriel un mal agradecido y que sus atribuciones no le permitían hacer más de lo que hacía. Por fin se demostró desanimado, diciendo que toda la radicación no era más que una chacota que afirmaba a los ladrones en sus robos y a los indios en su miseria y que con toda injusticia se echaba la culpa de todos estos males sobre los ingenieros. Tanto quejar y tanto reparar me descompusieron también el ánimo y cansado del viaje y mal humorado volví a mi casa*[66].

De esta manera un pueblo cuya economía fue diversificada y sustentable en el tiempo, manteniendo a la ganadería como uno de sus poderosos motores, será condenado a vivir de la pequeña agricultura complementada con ganadería menor. El crecimiento natural de su población hizo entrar en crisis este sistema por la imposibilidad de subdividir los predios entre sus herederos, arrojando de esta manera a una parte de ellos a buscar nuevas formas de inserción social, esta vez en los esquemas de división del trabajo con que operaba la sociedad de clases chilena, fuera como jornalero en los fundos agrícola ganaderos o bien como mano

[66] Schneider, op. cit., 1903-1924: 35.

de obra barata en los florecientes pueblos. Como iremos percibiendo, la *situación colonial* engendró el empobrecimiento en la sociedad sometida.

El proceso de radicación indígena y de colonización con extranjeros y nacionales, que no fue más que la distribución del recurso tierra con todos sus componentes (aguas, ríos, bosques, litoral, yacimientos mineros, etc) se acompañó de una inusitada violencia en la cual el Estado, cual jinete que a punta de rebenque templa los corcoveos de su caballo, hizo entrar en operación su estado de derecho el que, sin embargo, actuó de acuerdo a su naturaleza: los jueces, la policía, el protector de indios, el misionero, el ingeniero que mensura o el profesor que civiliza, en fin, los ciudadanos, los particulares, la sociedad civil –o como queramos llamarle desde el presente– todos asistieron el parto de una nueva criatura: *la situación colonial*, un ser deforme.

Se crea no solo un problema de expoliación económica como lo fue la expropiación del patrimonio ganadero y territorial, sino por sobre todo la supresión de la propia gobernabilidad indígena, la que dejó sin capacidad de maniobrar a la institucionalidad *Mapuche* o bien la relegó tan sólo al ámbito de la reducción, cuestión que demorará unas décadas en remontar a través de la cristalización de un movimiento supra reduccional que hizo frente o resistencia a las coloniales políticas de Estado, como la *Sociedad Caupolicán* (1910) o la *Federación Araucana* (1918). El tiempo que dista antes de su aparición y hasta sus primeros pasos lo aprovecharon otros para constituirse como sujetos económicos en la más espantosa impunidad, como lo demuestran los hechos relatados por un misionero en la cuenca del *Panguipulli* y el *Kalafken* el año de 1904. Todos conspiran en la obra de esquilmación, a excepción de quien hace angustiadamente los registros.

> *El 21 de abril en la noche se presentaron por primera vez unos indios de Coz-Coz en la misión que habían sido lanzados de sus terrenos este mismo día por orden judicial a petición de Joaquín Mera. La orden ejecutó David Melo, Juez del distrito de Purulon, residente en Imuelfudi, acompañado por la fuerza pública. La orden decía sencillamente: "láncese de sus posesiones a Manuel Treulem y José Martín Curipan y otros", de modo que Joaquín Mera tenía carta blanca para lanzar a los indios que lo incomodaban en su codicia. Los antecedentes eran los siguientes: Manuel Treulem y José Martín Curipan, dueños del fundo Futanome en compañía con otros indígenas por herencia paterna y materna, pero sin escritura pública, iniciaron un juicio de deslindes contra los indígenas Pallalafquén de Pinco. Joaquín Mera les prestó $300 para el juicio que los indios de Futanome ganaron. En cambio los indios Manuel Treulem y José Martín Curipan hipotecaron a Joaquín Mera el fundo Futanome.*
>
> *Poco tiempo después devolvieron los indios la plata y Joaquín Mera les dio un recibo, que yo mismo he visto con mis propios ojos, pero la hipoteca no se*

canceló. Pasaron años cuando Joaquín Mera cobró nuevamente la plata con intereses. Los indios se negaron a pagar. Joaquín Mera, valiéndose del documento de la hipoteca, inició juicio. Se embargó el terreno, se puso en remate por la suma de mil pesos y como Joaquín Mera se presentó como único licitador el terreno le fue adjudicado (...) Los indios lanzados alojaron en la misión y al día siguiente los acompañé para presenciar sus rucas devastadas. Apenaba el alma el cuadro de destrucción: las casas completamente desmanteladas, los víveres y enseres de los indios botados a la calle, sacos pellejos, banquitos, ollas, el pobre menaje de una ruca indígena amontonado y (roto), granos y papas dispersadas por todas partes. Las aves de la casa habían sido robadas en la misma noche, según afirmación de los indios, la misma policía junto con una docena de mozos de Joaquín Mera la aprovecharon haciéndose ricas cazuelas (...) La defensa hizo el Promotor Fiscal, don Luis González, caballero bondadoso pero en extremo dejado, de modo que el juicio mal llevado y mal defendido se perdió en 1ª y 2ª instancia. Después del fallo de 1ª instancia quemó Joaquín Mera todas las rucas indígenas que se hallaban en Futanome[67].

Así como los elementos nacionales entran en acción por el patrimonio *Mapuche*, los colonos extranjeros no se quedarán atrás, uno de los grupos más activos y comprometidos en la guerra contra el "indio" –antes, durante y después de consumada la conquista militar– fueron los alemanes que desde la segunda mitad del siglo XIX habían comenzado su expansión económica en la zona de la costa valdiviana, avanzando a San José, posteriormente a *Queule* y *Toltén*. Los conocimientos técnicos que portaban en materia de explotación agrícola mecanizada, ganadería, y forestal los hizo avanzar industrialmente en estas zonas, estableciendo puertos en las orillas de sus fundos e invirtiendo capital en transporte fluvial y energía eléctrica. No es casual que al poco andar la conquista de *Putue* (o la reconquista de Villarrica) una avanzada militar destinada a la zona de *Pucón* –con el claro interés estratégico de parar las andanzas del ejército argentino por esas zonas–, haya sido apertrechada con suministros por un comerciante, Clemente Holzapfel, que activamente operó en la "pacificación" de la zona del Toltén. Al poco andar estos recibieron una concesión del Estado en esa zona, conocida como "la compañía", que estableció colonias en las zonas del *Trankura* (colonia *Quilako*) llegando a contar con el monopolio del movimiento de ganados a uno y otro lado de la cordillera, como lo hacían los *Mapuche* hasta pocos años antes y desde siglos. El diario *Las Noticias del Sur* –Villarrica-Pucón– revivió estas "gestas heroicas" en donde todo parecía una ronda fraterna entre indígenas, colonos y soldados.

67 Schneider, 1903-1924: 6-8.

La seguridad de los pasos andinos facilitó el comercio entre chilenos y argentinos del Neuquen iniciándose así un intenso tráfico de ganado con rebaños de miles de reses que cubrían kilómetros de la huella cordillerana y llegaban a Pucón cuya aduana empezó a cobrar importancia entregándose su responsabilidad a Ricardo Segen. Llegó entonces, a principios del siglo con un enorme rebaño a su cargo una de las figuras que ocuparía un sitio privilegiado como pionero de espíritu visionario y de un empuje y creatividad a toda prueba. Era don Miguel Ansorena (...) llegó de Europa al pueblo de Puerto Saavedra y desde esa ciudad se vino a radicar a estos parajes cordilleranos. Cuando peguntamos a la señora Elena Ansorena, su hija, del porqué su padre había elegido a Pucón para fijar su residencia, nos responde que su padre debía viajar continuamente hacia Argentina ya que tenía una estancia en el vecino país (...) En 1904 llegó a la zona un numeroso contingente de colonos que se sumaron a otros que había traído en 1895 Constantino Enchelmeyer a las tierras del valle del Trancura en la que hoy día es la Colonia de Quilaco. Constantino Enchelmeyer vivía en la zona argentina de Mamuil Malal y para enterarse de las inquietudes de los colonos viajaba constantemente a Pucón. Había obtenido una concesión para colonizar el área de Quilaco y finalmente transformó esta concesión en una Sociedad Comercial. Los colonos llamaban a esta sociedad "La compañía" y ésta les entregaba los elementos indispensables para su subsistencia. Entre otros bienes: una yunta de bueyes, una carreta, una vaca y un caballo, semillas e incluso treinta pesos mensuales en dinero.

Estos colonos denunciaron a su debido tiempo, a las autoridades de la época, la entrada de ocupantes chilenos pobres venidos del norte que tras el boom de la explotación maderera, no trepidaban en depredar las zonas a punta de quemas y de talas indiscriminadas, además de no presentar según ellos aptitudes para la actividad agrícola, la cual hacían en pequeña escala y con un emplazamiento disperso, o sea, como los *Mapuche*. A esta aparición múltiple de actores sociales y económicos el Estado hará las consecuentes inversiones en infraestructura, como la construcción del tendido eléctrico, telegráfico, caminero, ferroviario y portuario, manteniendo a Villarrica y *Pukon* dependientes de la jurisdicción de Valdivia, hasta su traspaso a *Kautín* en los inicios de la década del cuarenta. La obra ya estaba hecha, es decir, los recursos repartidos y una legislación que lo amparaba, fueran las leyes indígenas o las leyes australes.

Las consecuencias de la incorporación de los *Mapuche* al Estado no se hicieron esperar. Hemos visto que su economía se transformó por la pérdida de la mayor parte de la masa ganadera, la cual fue consumida por la tropa que participaba en la campaña militar y distribuida y subastada entre la población que acompañó el proceso de colonización. El territorio fue expropiado, amparándose en legislaciones que declaraban la propiedad fiscal de todas las

tierras no ocupadas por indígenas. Consecuente con esto se aplicó hasta 1929 una política de acorralamiento espacial mediante la creación de reducciones que no contaban en promedio con más de 6 hectáreas por persona. Esta política no contempló la organización socio-espacial que mantenía la sociedad *Mapuche*, mezclando arbitrariamente a familias de distintos *lofche*.

Para entender este proceso de pérdida de uno de los patrimonios materiales del *pueblo Mapuche* (la tierra) podríamos indicar algunas de las legislaciones que lo permitieron[68]. Un decreto ley del 24 de abril de 1885 funda **pueblos** por facultad del presidente en lo que fueron fuertes militares, así entre 1885 y 1896 surge *Ercilla*, *Pailaweke*, *Perkenko*, *Quecherehua*, *Los Sauces*, *Quillen*, *Puren*, y entre 1890-1900 los pueblos de *Chol Chol*, *Karawe*, *Puerto Saavedra*, *Almagro*, *Villa Portales* y *Newentue*. Estas nuevas poblaciones crecerán y acopiarán tierra *Mapuche*, al necesitar recursos energéticos (leña, carbón) como alimenticios, por ello entraron en conflicto con el patrón de emplazamiento *Mapuche*, el que fue visto como obstáculo al ocupar tierras potencialmente productivas. Entre las décadas del 30 y 40 se hablaba de las comunidades indígenas cercanas a los pueblos como los "cinturones suicidas" que ahogaban el desarrollo de las ciudades, por lo que surgió la necesidad de trasladar a la población *Mapuche* a Aysén o la Patagonia, cuestión que no prosperó por la debida resistencia que opusieron las organizaciones del período.

Como retribución a la campaña de "pacificación" y al control territorial efectivo de los primeros tiempos se benefició con tierra a los *militares*. La ley del 23 de enero de 1894 les entregaba a los sargentos mayores 150 hectáreas y a los tenientes coroneles 220. Por esos años el Estado consideró colonizar las "nuevas" tierras con población civil, en ley del 14 de septiembre de 1896 (n°380) se repartieron tierra a *colonos nacionales o chilenos* que habían llegado colonizando el *Newken* sin la tutela del Estado. Se les obsequió 80 hectáreas por padre más 40 por cada hijo varón mayor de 16 años. También la ley 994 del 13 de enero de 1898 permitió a los colonos chilenos hasta 50 hectáreas por padre y 20 por cada hijo varón mayor de 16 años de tierras consideradas fiscales. *Tierras fiscales* fueron las reservas que el Estado por interés económico, geopolítico y de otra índole dejó bajo su control.

En decreto ley de agosto de 1902 fueron *concedidas* por el Estado 50 mil hectáreas al español Francisco Sánchez en la zona del *Budi*, y otras 50 mil a la empresa "Nueva Italia" por decreto ley de julio de 1903. Al empresario Silva Rivas y 5 familias el Estado concedió 5 mil hectáreas (decreto ley de enero de 1905), aunque posteriormente recibieron título definitivo sobre 26.625 has (decreto ley, diciembre de 1909). Familias españolas por decreto de octubre de 1907 obtuvieron título definitivo sobre 7.932 has y cuatro años después recibieron la misma gracia, pero esta vez de 2.499 hectáreas, 58 familias italianas.

También estuvo como intención la venta de tierras a los sectores ricos de la sociedad chilena. Mediante *subastas públicas*, realizadas en Santiago se iban desgajando más componentes del *territorio Mapuche*, lo que fue conformando grandes fundos. La violencia que

[68] Aylwin (1994).

acompaña este proceso queda reflejada en la prensa de la época y en la memoria *Mapuche*, pues muchos de quienes recibieron los títulos de parte del Estado (colonos chilenos, extranjeros, militares, plutócratas, etc) una vez en terreno presionaron por sacar a quienes vivían ahí sin papeles y documentos que los pudieran afirmar como propietarios. El pueblo *Mapuche* fue obligado a vivir en reducciones, en tierras de inferior calidad agrícola y ganadera. La constitución de estas reducciones, o proceso de radicación, se lleva a cabo entre 1884 y 1930. De acuerdo a los datos oficiales, de 9 millones y medio de hectáreas -comprendidas entre *Biobío* y *Llankiwe*- sólo el 5,5 % (una veinteava parte) quedó como propiedad indígena.

Provincia	Superficie Total (hectáreas)	Superficie Otorgada en merces a indígenas (has.)	N° de títulos (comunidades constituidas)	Porcentaje de tierra indígena
Biobío	1.113.470	17.971,00	7	1.6%
Arauco	542.010	7.679,59	59	1.4%
Malleco	1.409.510	84.055,25	312	5.9%
Cautín	1.837.670	343.306,04	1.973	18.6%
Valdivia	1.847.210	67.649,34	493	3.6%
Osorno	923.630	5.540,60	39	0.6%
Llanquihue	1.820.510	83,30	2	0.0%
Total[69]	9.476.010 has.	526.285,12 has.	2.885	5.5%

Hablar de pérdida del *territorio Mapuche* nos lleva a pensar en las posibilidades de desarrollo no tan solo materiales, sino también culturales, pues como hemos visto a través de esta historia la cultura e identidad *Mapuche* florecieron en un contexto de abundancia. Sin embargo al reducirse la "propiedad" y su uso, la cultura y la posibilidad de mantener una identidad independiente se ven afectadas, así muchos han llegado en momentos de sus vidas a asociar cultura *mapuche* con pobreza.

En este contexto las estructuras de gobernabiliad, los antiguos *Wichan mapu*, dejaron de ser funcionales y con ello decayó la autoridad de los grandes *lonko*. La influencia de éstos a nivel de la reducción se relativizó y disminuyó considerablemente por cuanto su rol de conductor y regulador de los conflictos cotidianos de la comunidad, fue reemplazado por otros organismos y agentes como los Protectores de Indígenas y luego los Juzgados de Indios, a los cuales concurrían los comuneros litigando para asegurar un espacio mínimo para su sobrevivencia.

Este será el contexto de un nuevo giro en su economía. Se produce la campesinización forzada del *Mapuche*, viviendo de una economía de subsistencia. La familia extensa tiende a nuclearse en la familia directa, destinando su poca tierra al cultivo de cereales, chacras y a la crianza de ganadería menor (ovino, caprino, porcino) en baja escala. La imposición de una

[69] Coronado (1973).

institucionalidad ajena por sobre las propias conllevará a acrecentar la dependencia hacia los organismos que promueve el Estado. Como en el caso de los juzgados de indios, la escuela también será un elemento necesario para quienes por la fuerza tuvieron que comprender que la única forma de ser entendidos y aceptados por los detentores del poder era utilizando su idioma, esto a cambio de su asimilación. Es lo que el siguiente registro –como instantánea– nos deja ver en plena década del cuarenta del siglo XX.

> *No pude darme cuenta cabalmente del tema de historia que leía la profesora; debió ser sobre las costumbres de los araucanos, porque cuando estaba leyendo el trozo de la lección del libro de Historia de Vergara que tiene la tapa con una bandera chilena, provocó una risa general del alumnado y el compañero Sergio levantó la voz, diciendo "como Martín". Todos me miraron y se rieron nuevamente. Yo miraba y me puse rojo de rabia y me mordí los dientes de odio al bribón [...] una vez en el patio, a uno de los amigos y pariente que estaba en el 4 año, le pregunté ¿Qué había leido la profesora para que se rieran los compañeros y Sergio me nombrara a mi?. Sí, la profesora leyó en el libro y dijo que los indios dormían sobre un montón de paja y hojas de árboles y que por cabecera usaban troncos de árboles; por eso Sergio dijo que tú también dormías en esa forma. Mientras yo conversaba con mi amigo, Sergio venía y me decía: ¡Indio, indio, indio bruto! que duermes en un montón de paja y tu cabecera es un tronco, por eso tienes tu cabeza dura como un palo. Repetía una y otra vez hasta la saciedad. Hasta que mi amigo me dijo que le hiciera la cruza [...] ahí quedó llorando sin dar señales de acusarme ante la profesora [...] La señorita profesora salió y pilló a Sergio en el suelo llorando desconsoladamente todavía. Inmediatamente me llamó [...] sabía ya de antemano, que los varillazos iban a sonar muy fuertes sobre mi cabeza y cuerpo. Esta vez tampoco pude defenderme. Los castigos fueron duros y fuertes con mucha energía de la señorita; recibí doble castigo, retrasando mi salida y me dejó encerrado dentro de la sala, de rodillas sobre un montón de arvejas*[70].

Desde entonces y hasta ahora, no tan solo los *Mapuche*, sino también la población chilena fue obligada a escuchar y aprender un solo monólogo sobre el tema indígena. Muchos de estos registros se reproducen hasta nuestros días sirviendo como una cantera de prejucios, pero la memoria –refugiada de las ideologías totalizadoras– siguió haciendo su trabajo articulador, aún no contando con diarios, radios o libros a su favor, pero también usándolos cuando se pudo. A la orilla de un fogón, a la intemperie en el trabajo o en la intimidad de un hogar urbano, se fueron y siguen traspasando estas experiencias vividas, que esperamos que el día de mañana se transformen en las historias oficiales de un poderoso movimiento de reconstitución de la nación *Mapuche* y de plurinacionalización de los Estados-naciones.

70 Alonqueo, 1985: 161-163.

Conclusión

> *Llegamos a tiro de apretón de manos del Cacique y comenzó el saludo. Mariano Rosas me alargó la mano derecha, se la estreché. Me la sacudió con fuerza, se la sacudí. Me abrazó cruzándome los brazos por el hombro izquierdo, lo abracé. Me abrazó cruzándome los brazos por el hombro derecho, lo abracé. Me cargó y me suspendió vigorosamente, dando un grito estentóreo; lo cargué y suspendí, dando un grito igual. Los concurrentes, a cada una de estas operaciones, golpeándose con la mano abierta y poniendo a prueba sus pulmones, gritaban: ¡¡¡aaaaaaaaaaaaaa!!!(...) ¡Pero qué! Después vinieron otros y otros capitanejos; después de estos varios indios de importancia; por conclusión, la chusma ranquelina y cristiana. No se oía más que la resonación producida por la repercusión de los continuados gritos ¡¡¡Aaaaaaaaaaaa!!! Mientras yo pasaba revista de aquellos bárbaros, me acordaba del dicho de Alcibíades: a donde fueres, haz lo que vieres, y rumiaba: ¡Te había de traer a visitar a los Ranqueles!*[71]

En el año de 1869 el *lonko Rankülche Pangexur gürü* (Mariano Rosas) recibía con un ritual muy particular a su visita, el coronel argentino Lucio Mancilla. La verdad es que observando los registros de protocolo que aplicaban los *Mapuche* en sus territorios, el que aquí se describe poco tiene de tradicional. Las pampas del *Puelmapu* no estuvieron habituadas a los *parlamentos* que por siglos se realizaban en el *Gulumapu*. Quizás lo que sucedió en los *mapu* de *Leufuko*, si no fue una gran tomada de pelo, fue una invención antojadiza de los huéspedes que mezcla la alegría y el estado de laxitud en que se convive cuando las intenciones de paz son las que motivan el contacto. Sea cierto o no, esto refleja en parte la mecánica con que operaba una sociedad libre e independiente, no tan sólo en términos políticos, sino también en el de generar o reinventar nuevos ritos con los cuales se integraba viril y jocosamente al extranjero.

La nación *Mapuche* hasta el siglo XIX contó con sus propias estructuras de gobernabilidad, las que le permitieron un control efectivo de sus extensos territorios. Los distintos ecosistemas existentes en el *país Mapuche*, fueron generando una economía de abundancia que no desarrolló grupos o clases privilegiadas en su interior. Los *Mapuche* se extienden, ocupan y hacen uso de un espacio extremadamente contrastante, sin perder su unidad cultural y la alteridad frente al *winka*, sea este español, criollo chileno o argentino. Su unidad política se hace presente en los constantes *xawün* que los congregan para deliberar

71 Mansilla, op. cit.: 133-135.

y negociar posiciones comunes. Sin embargo al culminar estos grandes y permanentes encuentros, no quedan ministerios ni secretariados que conformen una burocracia o una clase política. Ese fue el modo que tuvieron los *Mapuche* y que a algunos, en el presente, les cuesta reconocer como elementos constitutivos de una nación y que a otros los inspira en su reivindicación política como tal.

La conquista de América por España (también inglesa, francesa, holandesa, postuguesa) significó el genocidio para muchos pueblos. El sistema colonial integró a otros a la explotación económica inhumana que ejercían sobre ellos los representantes de las metrópolis y sus descendientes, los criollos. Este fenómeno afectó a los *Mapuche* de manera diferenciada, pues la libertad e independencia de siglos se mantuvo y desarrolló al sur del río *Biobio*, mientras que las poblaciones que quedaron situadas al norte fueron sometidas a la maquinaria colonial a través de los sistemas de encomiendas y los pueblos de indios. Estos fueron los espacios que engendraron el fenómeno social del mestizaje y que dotaron de mano de obra a las haciendas de criollos e hispanos. Luego de los sucesos de la independencia el grupo criollo uniformará a esta población tras un modelo nacional que cambiará las definiciones y categorías de indio y español, usadas hasta finales del siglo XIX, por el de chilenos. Surge el Estado-Nación, una sociedad de masas que entraña su conformación en clases sociales que guardan una unidad estratégica, del cual ha sacado ventaja hasta el día de hoy el grupo, étnicamente minoritario, pero poderoso en términos económicos y militares: los criollos.

La guerra de la independencia y la edificación del Estado-Nación, echarán por el suelo el statu quo que mantenía la Corona con los *Mapuche* a través de sucesivos *parlamentos* que ratificaban sus respectivas soberanías y potestades, así como sus alianzas políticas-militares y económicas. Luego de 1818 las turbulencias propias de la consolidación del Estado, como las guerras entre liberales y conservadores, o contra los Pincheira y Benavides, crearán reacomodos políticos al interior del *Wallmapu*, los que en la primera mitad del siglo XIX se concentraron en la aparición de dos figuras descollantes: *Magiñ Wenu* y *Lorenzo Kolüpi*. El primero de ellos hasta su muerte impregnará en la memoria de su pueblo los acuerdos del *parlamento de Negrete* del año 1803, especialmente en lo relacionado al río *Biobio* como límite con el *winka*. El segundo será un importante aliado táctico de los gobiernos chilenos, aceptando rentas periódicas, fuertes y misiones al interior de los territorios *lafkenche y nagche*, aunque conteniendo al Estado al norte del *Biobío*.

En la medida que se consolidó la república y con esto la organización del poder en la figura del Estado Nación, impulsando la libertad de comercio, a través de la búsqueda de mercados para productos agroganaderos, se definió como propósito geopolítico y económico la conquista e invasión de los *territorios Mapuche*. Al respecto la opinión pública se expresará desde los métodos tradicionales de reducción vía la evangelización, pasando por fórmulas comerciales (de compraventa) y de acuerdos políticos (con consentimiento), hasta aceptar la guerra de invasión y conquista como acto legítimo. Aún así se destaca que para utilizar la última carta, la guerra, debían existir ciertas condicionantes, como un trabajo de infiltración

e inteligencia. Los comisarios de naciones, capitanes de amigos, comandantes de fuertes, misioneros y científicos, fueron acopiando la información necesaria para crear un convencimiento y opinión favorable en tomar lo ajeno. El Estado chileno nace y actúa con una lógica de guerra, un enano con gula territorial que al cerrar el siglo crece más de dos tercios a costa de sus vecinos.

Posterior a la conquista del *Wallmapu* por los Estados de Chile y la Argentina, el empobrecimiento generalizado que se produce fruto de la pérdida del territorio y de la capacidad de autogobernarse (decidir e incidir sobre lo propio) nos lleva a pensar en la relación vital existente entre desarrollo cultural, bonanza económica y control territorial, pues el acorralamiento en pequeñas extensiones de suelo (de mala calidad), la campesinización como actividad exclusiva y la pérdida de identidad cultural van cruzadas íntimamente. También se puede concluir que la dependencia actual de actividades monoproductivas, como en un primer tiempo –y luego de la conquista militar del *Wallmapu*– fue la idea del "granero de Chile", y en el presente las plantaciones forestales, solo empobrecen a la población, así como terminan depredando el ambiente que ocupamos, en vez de coexistir tomando lo necesario de manera diversificada y sustentable (supliendo las "faltas" con comercio) a la manera *Mapuche*.

La situación abierta con la derrota conllevó al surgimiento del *fenómeno colonial*, no se trata tan sólo de efectos producidos por la pérdida de la tierra, la disgregación demográfica (desaparición, migración y concentración en reducciones) y la colonización con población chilena y extranjera, sino la reproducción de la institucionalidad del estado nacional con la misión abierta de conquistar y ocupar todos los espacios: físicos, económicos, espirituales. La chilenización del *Gulumapu* significó acorralar a su población originaria y sobre su propiedad dictaminar una legislación que la administrara, fuera para protegerla en un momento o para dividirla y venderla en otro. El *fenómeno colonial* será –y hasta nuestros días– la constante en la historia contemporánea *Mapuche*, el que se ha edificado en tres vigas maestras: la pauperización material del territorio (enajenándose a colonos, particulares y fundos); la imposición de la gobernabilidad estado nacional (con un estado de derecho que legaliza el despojo); y la negación de derechos como pueblo y de la condición de nación de los *Mapuche*.

Después que se acabó nuestra independencia, se concluyó también este beneficio; lo que hemos conseguido con la civilización que dicen que nos han dado es vivir apretados como el trigo en un costal[72].

Dewma aflu ta kofierno ño weichan afi kay femngechi dungün, femngechi dungu may tripay pey che ñi wingka kimün nielu dewma tañi trariw ketran rumel ñi feleyael.

(Lorenzo Kolümañ, 1913)

[72] Lorenzo Koliman (Guevara, 1913: 27).

Bibliografía

Academia de Historia Militar (1981) *Periodo de la Pacificación de la Araucanía 1860-1863.* Héroes y Soldados Ilustres del Ejército de Chile 1810-1891. Editorial Nacional Gabriela Mistral.

Alonqueo, Martín (1985) *Mapuche Ayer - Hoy.* Imprenta y Editorial "San Francisco". Padre Las Casas, Chile.

Aylwin, José (1994) *Estudio de Tierras de la Región de La Araucanía: Antecedentes Histórico Legislativos.* Documento de Trabajo. Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera. Temuco.

Bengoa, José (1985) *Historia del Pueblo Mapuche.* Ediciones Sur. Santiago.

Coña, Pascual & Wilhelm, Ernesto (1995) *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique Mapuche.* Editorial Pehuén (quinta edición). Santiago.

Coronado, Luis (1973) *El Problema Mapuche.* Revista America Indígena, vol. XXXIII, N° 2. Instituto Indigenista Interamericano. México.

Curruhuinca-Roux (1993) *Las Matanzas del Neuquén. Crónicas Mapuches.* Plus Ultra, Buenos Aires-Argentina.

Dans, André-Marcel (1999), *Chileno o araucano: lengua de los changos del norte de Chile (dialecto mapuche septentrional).* Liwen N°5: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, pp. 219-225. Temuko.

Delaporte, H. (1854) *Une visite chez les Araucaniens.* Bulletin de la Societé de Geografhie, vol. X (4 série). Paris, Juillet 1855, pp. 5-40.

Ferroni, A. (1984) *Misión entre los araucanos.* Traducido del original italiano al castellano por el Rvdo. Padre Ambrosio Ferroni Capuchino.

Gay, Claudio (1863) *Viaje a la araucanía en 1863. Mañil.* Etnografía mapuche del siglo XIX. Selección Iván Hinostroza Córdova. Dibam. 1998, Santiago.

———— (1838) *Notas sobre los mapuches. Acerca del Parlamento de Boroa en 1837 por don Pantaleón Sánchez.* Etnografía mapuche del siglo XIX. Selección Iván Hinostroza Córdova. Dibam. 1998, Santiago.

Guevara, Tomás (1913) *Las últimas familias y costumbres araucanas.* Tomo VII. Santiago de Chile: Imprenta "Barcelona".

Guevara, T. & Mañkelef, M. (2002) *Kiñe mufü trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX.* CoLibris / Liwen. Temuco.

Hernández, Isabel (2003) *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina.* CEPAL. Pehuén Editores. Santiago.

Iturriaga, Rigoberto (1997) *Pacificación de la Araucanía. Cartas al P. Buenaventura Ortega (1852-1866).* Publicaciones del Archivo Franciscano. Santiago de Chile.

Lara, Horacio (1889) *Crónica de la Araucanía II.* El progreso.

Leiva, Arturo (1984) *El primer avance a la Araucanía. Angol 1862.* Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco.

Mansilla, Lucio (1984) *Una Excursión a los Indios Ranqueles.* Biblioteca Ayacucho. Caracas, Venezuela.

Marimán, Pablo & Flores, Jaime (2000) *La sociedad mapuche en la enseñanza de la historia de Chile.* IEI-UFRO. Temuco.

Muster, George (1964) *Vida entre los patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas, desde el Estrecho de Magallanes hasta el río Negro.* Ediciones Solar. Buenos Aires.

Parlamento General de Negrete, 3, 4 y 5 de Marzo de 1803. Archivo Nacional, Fondo Varios, Volumen 813, Fs. 55 a 56.

Pérez Rosales, Vicente (1980) *Recuerdos del pasado (1814-1860).* Editorial Andrés Bello. Santiago.

Philippi, Rudolph (1860) *Excursión a la laguna de Ranco, hecha en enero de 1860.* Anales de la Universidad de Chile, vol. XVIII. Santiago, enero de 1861, pp. 10-27.

Pizarro, Alejandro (1991) *Lebu. De la leufumapu a su centenario, 1540-1962.* Editorial Ñielol, Santiago.

Ruiz Aldea, P. (1902) *Los araucanos y sus costumbres.* Biblioteca de Autores Chilenos. Santiago.

Schneider, Sigifredo (1903-1924) *Crónica de la Misión de San Sebastián de Panguipulli. Primer Libro (1903-1924).*

Señoret, Leoncio (1869) *Reconocimiento del río Imperial.* Anales de la Universidad de Chile, vol. XXXVI, Santiago de Chile, julio 1870, pp. 1-10.

Subercaseaux, Francisco (1881-1883) *Memorias de la campaña militar.*

Treutler, Pablo (1861) *La provincia de Valdivia y los araucanos. Tomo I.* Imprenta Chilena, Santiago de Chile.

Zeballos, Estanislao (1998 A) *Painé y la dinastía de los zorros.* Ediciones el Elefante Blanco. Buenos Aires.

———— (1998 B) *Relmu, reina de los pinares.* Ediciones el Elefante Blanco. Buenos Aires.

SIGLO XX EN *GULUMAPU*: DE LA FRAGMENTACIÓN DEL *WALLMAPU* A LA UNIDAD NACIONAL *MAPUCHE*. 1880 A 1978.

SERGIO CANIUQUEO

Lo que él (el pequeño burgués humanista del siglo XX) no perdona a Hitler no es el crimen en sí, [sino] el crimen contra el hombre blanco, es haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas, que hasta ahora sólo marcaban a los árabes de Argelia, los culíes de la India y los negros de África.

(CÉSAIRE; en Franz Fanon "Por la Revolución Africana")

El movimiento que libere al pueblo mapuche no puede calificarse de comunista o socialista, debe ser un movimiento de carácter étnico unificador del pueblo (...) El marxismo es una concepción científica, y el pueblo mapuche no puede así profesarlo. Es incompatible con la cultura general del mapuche que rinde tributo a espíritus, animales y fuerzas sobrenaturales. Aunque muchos mapuche son comunistas o socialistas.

(AYLLAPAN & MUNIZAGA, 1971: 62)

Introducción

Contemplar el siglo XX, para nosotros como *mapuche*, implica retomar nuestra historia, que actualmente se encuentra suspendida, al igual que nuestra soberanía. El siglo XX en ***Gulumapu***, es la fragmentación de una historia nacional, corresponde a los hechos sucedidos en lo que actualmente se reconoce como territorio chileno. En este ensayo solo nos hemos centrado en describir y explicar el contacto entre *winka*[1] y *mapuche* a partir de las relaciones coloniales, en particular desde la perspectiva del poder captar el cómo se ha desarrollado este diálogo en ese siglo.

[1] La palabra *winka* en *mapuzugun* denomina al hombre, en término de género, que son hispanos o hispanos criollos, en el caso de las mujeres se les denomina *chiñura*, si bien existe una connotación despectiva hacia el concepto, incluyendo una carga de desconfianza y resentimiento, esto se debe a una explicación histórica que pretendemos dejar en claro a lo largo de este artículo. Utilizamos la categoría *winka* para identificar a la sociedades hispano-criollas (chilena y argentina) que se han relacionado con la sociedad mapuche de manera antagónica, generando una frontera étnica, a partir de la cual ambos actores se han categorizados ideológicamente, pero al mismo tiempo, han planteado una esencia de lo que es uno y el otro, la gran cantidad de conceptualizaciones han tenido relación con el desarrollo de un concepto central para nosotros, como lo es el colonialismo, que establece una asimetría entre dominantes y dominados, llevándonos a dos tipos de lucha: una referida a sobrevivir en lo cotidiano (demandas sociales) y la segunda, centrada en obtener derechos políticos para mantenernos como sociedad.

La historia *mapuche* que planteamos no se involucra solo con el tema de la denuncia, también analiza las responsabilidades políticas que tenemos los actores que hemos vivido en ***Gulumapu***. Es claro que tratar de hacer una historia propia o descolonizada es una tarea titánica, en el sentido que hay que plantearse dos interrogantes: ¿Qué énfasis se le da a la cultura y hasta qué punto esa historia da cuenta de los procesos internos y reinterpreta los aspectos externos? En la actualidad la mayoría de las investigaciones se centran en el contacto o en el *movimiento mapuche*; esta historia se traduce más en la relación Pueblo *Mapuche*/Estado. Queremos mencionar que nuestro artículo es parte del proceso de descolonización y como tal va a arrastrar ideas para armar una historiografía *mapuche*, así como en otros casos va a mantener elementos propios del colonialismo. En el fondo solo aspiramos a entregar una interpretación y derivar a un proceso de discusión acerca de cómo vamos a escribir nuestra historia.

Este ensayo no busca ser una respuesta a la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato Indígena, ni un recado confidencial a los chilenos, solo intentamos poner puntos sobre los cuales discutir el tema del colonialismo chileno y cómo liberarnos de él.

De siúticos y hámster

El lector o lectora se preguntará: ¿cómo es que llegamos los chilenos, argentinos y *mapuche* a un conflicto? ¿Dónde se encontrarán las raíces de dicho conflicto? Esto tiene múltiples causas en el tiempo y espacio. Lo llamativo de la situación es que el conflicto es achacado a los *mapuche*; con lo cual los *winka* se desentienden de él. Dicho de otro modo no se sienten partícipes, como si estuviéramos endosándoles responsabilidades que no los involucran. Un empresario puede plantear que el conflicto se debe a que los *mapuche* son un pueblo atrasado al no integrarse a los procesos de desarrollo; para alguien de izquierda se interpreta como parte del proceso de expoliación que desarrolló el capitalismo al consolidarse como modo de producción; para un indigenista o un progresista es posible que la interpretación del conflicto sea la falta de apertura o de comunicación con el indígena; lo claro es que cualquiera de ellos no se siente responsable del conflicto. Es por ello que nos interesa saber a qué se debe esta ausencia de responsabilidad.

Una posible causa, a no centrarse en lo propio, puede ser la siutiquería latinoamericana, la cual está estrechamente relacionada con las estructuras cognitivas del colonizador, basado en un sistema neocolonial a la europea. En otras palabras, podemos decirle a usted que las famosas independencias y formaciones de estados nacionales, de las cuales los latinoamericanos se sienten muy orgullosos, son la cara engañosa de la falta de un proyecto propio y de la dependencia total a los países extranjeros, europeos principalmente y actualmente de los norteamericanos. No es simplemente querer asemejarse a los extranjeros, sino reproducir bastardamente sus estilos y proyectos de vida de sus elites políticas y económicas. Los latinoamericanos siguieron siendo los bastardos y esta actitud impidió desarrollar un proyecto con identidad, como nación, derivando a que la clase política y económica fuera una burguesía bastarda o una lumpenburguesía, y los sectores populares, o denominados bajo pueblo, fueran doblemente bastardos al carecer de una identidad, como sujeto social, y proyecto propio.

En *Martín Rivas*, la novela del pomposo y refinado Blest Gana, el siútico Agustín, hijo del reputado Dámaso Encina, hombre respetable y representante de la oligarquía chilena del siglo XIX, viaja a Francia por un breve tiempo y vuelve con modales y expresiones que él pretende hacer pasar como europeas, cayendo continuamente en situaciones ridículas. Es el destino que se han trazado los latinoamericanos, la dependencia frente a otros y la falta de voluntad por resolver los conflictos propios. Cabría preguntarse ¿Qué tan soberanos fueron los chilenos y argentinos una vez conquistadas sus independencias? ¿No es acaso su clase política más servil y obediente a los inversionistas extranjeros que preocupada de su verdadero bienestar?

Arnold Bauer en su libro sobre *La sociedad rural chilena* nos muestra la dependencia del país frente a los mercados extranjeros, sobre todo el californiano a mitad del XIX. También es gráfico el libro de Oscar Bermúdez *Historia del salitre. Desde sus orígenes hasta la guerra del Pacífico*, en el cual demuestra el avance del capitalismo inglés a través de una serie de inversiones entre Tarapacá y Antofagasta, territorios que serán arrebatados a Perú y Bolivia, correspondientes a las naciones *Aymara*, *Kechua* y *Likanantay*. Por otro lado, Harold Blakemore en *Gobierno Chileno y Salitre Inglés 1886-1896: Balmaceda y North* nos indica cómo abogados y parlamentarios chilenos pasaron a defender los intereses ingleses. De hecho una de las hipótesis que han sonado fuerte estos últimos años es que la Guerra del Pacífico fue instigada por los inversionistas extranjeros, principalmente ingleses, más que el interés del Estado chileno en defender su población. Ello nos daría a comprender el contexto de la frase celebre de Luis Emilio Recabarren, en su ensayo *Ricos y Pobres a través de un siglo de vida republicana* y que no es más que el balance al primer centenario de la república:

> *¿Dónde está mi patria y dónde mi libertad? ¿La habré tenido allá en mi infancia cuando en vez de ir a la escuela hube de entrar al taller a vender al capitalista insaciable mis escasas fuerzas de niño? ¿La tendré hoy cuando todo el producto de mi trabajo la absorbe el capital sin que yo disfrute un átomo de mi producción? Yo estimo que la patria es el hogar satisfecho y completo, y la libertad sólo existe cuando existe este hogar.*

Esta frase sintetiza y explica de modo sencillo lo que ha sido la evolución divergente de la economía, en el sentido de que *"las economías dominadas, por efecto de la imposición exterior, se estancan en condiciones de desequilibrio; la economía dominante, en cambio, se desarrolla en condiciones tendencialmente equilibradas"*[2]. En otras palabras, dicha

2 Carmagnani, 1998: 163.

tendencia neocolonial que asumen las repúblicas latinoamericanas implicó desarrollar una economía frágil cuyas crisis económicas son traspasadas a los sectores populares. De modo gráfico y a riesgo de caer en una visión reduccionista, podríamos decir que el extranjero explota a un país, en complicidad con la clase política local y sus empresarios, pero ante una crisis, el empresario extranjero no duda en pasar los aspectos negativos de la crisis al sector que lo ayuda y este último a su población.

El intercambio desigual también es traspasado a la población a través de los salarios. Esta condena no la firmó el chileno o argentino común y corriente, pero se les aplica como contrato hasta el día de hoy. La falta de un proyecto político propio ha impedido salir de esta situación estructural. El mismo Francisco Encina analizaba esta situación a principios del siglo XX, en su libro *Nuestra Inferioridad Económica*. Para él era indispensable cambiar un factor elemental en nuestro proceso económico: la población, por medio de la educación[3]. Sin duda, este discurso usted lo ha escuchado y sus padres también, y es más, lo ha reproducido o lo va a reproducir con sus hijos para que ingresen a una universidad, ¿pero esto asegurará su futuro o lo hará una mejor persona en una mejor sociedad? Hay que recordar que a principios de siglo es la oligarquía y un pequeño sector de la población quienes tienen acceso a la educación; el resto de la población como campesinos, obreros e indígenas fueron accediendo, de forma más masiva, a partir de la década del 60'. Por lo cual, la educación de los grandes hombres o prohombres de la patria no ha servido para ayudar a cambiar las situaciones de desigualdad social; este argumento no es más que un conservadurismo para seguir manteniendo un statu quo. Por lo tanto, es válido que usted se pregunte *¿qué me ha dado Chile?*

Como *mapuche* le puedo decir que a usted lo han formateado como un colonialista, pero no a la usanza europea, sino como un hámster; esto quiere decir que le insertan un programa y lo reproduce, como si estuviera dentro de una rueda en la cual se sube y la hace girar sin parar. Aunque de vez en cuando se baje a comer o recuperar algo de fuerzas, luego seguirá con la misma rutina. Es más, el hámster se puede fortalecer muscularmente por el ejercicio, así como también un profesional puede profesionalizarse más, sin garantizar que por ello avance o cambie las situaciones existentes.

Es posible que mi *peñi* o *lamgen* sonrían al leer lo anterior, al comparar al *"otro"* con un hámster o un siútico, pero también los *mapuche* hemos caído en el mismo sistema. Muchas veces hemos repetido lo que nos han dicho algunos: *"que nosotros los mapuche somos los primeros chilenos, por haber estado aquí desde siempre"* pero nunca nos hemos cuestionado qué significa ser chileno. También hemos usado el discurso del mestizo "que no existe un mapuche puro, todos tenemos sangre mapuche y española". El capítulo II

3 Discurso surgido en la década del 40' que se desarrolla con mayor fuerza en los 60' con la implementación del Cepalismo. En el fondo se trato de profundizar en mecanismos de disciplinamiento social con el fin de tener una mano de obra preparada para un proceso industrialización y, al mismo tiempo, en la generación de mayor consumo y bienestar en la población a partir del acceso a los servicios básicos como la salud, vivienda y educación por parte del Estado.

del libro *Los Mapuche y el Proceso que los Convirtió en Indios. Psicología de la Discriminación*, del peñi Julio Paillalef Lefinao, nos entrega una serie de elementos para discutir lo racial, sobre todo por los avances realizados en las investigaciones acerca del genoma humano. Paillalef analiza el trabajo del Doctor Francis Collins, en otras palabras, nos plantea que la biología molecular nos entrega una serie de elementos para analizar el racismo y que sintetiza en la frase del catedrático de Filosofía de la Universidad de Granada, Pedro Gómez García:

> *No hay razas, sólo racistas. Para la ciencia biológica se derrumbaron ya las especulaciones sobre las razas humanas. Sin embargo, los prejuicios raciales y racistas permanecen muy arraigados y no pierden vigencia social, sin duda por el poder de las apariencias y por la manipulación económica y política interesada*[4].

Sin duda, los que han trabajado el concepto cultura opinarán que una persona no funciona basándose en su sangre, no habla por ella. Tampoco los comportamientos sociales se transmiten por este medio; por el contrario, todos los seres humanos son socializados en contextos históricos, pues la cultura es una construcción para solucionar los problemas que enfrentan como sociedad e individuos. Cuche lo plantea del siguiente modo:

> *Las "poblaciones" humanas poseen el mismo bagaje genético, se diferencian por sus elecciones culturales, ya que cada una inventa soluciones originales para los problemas que se le plantean*[5].

Al plantear el tema cultural, no queremos decir que para tratar el siglo XX hay que caer en una historial de los hechos culturales; como pueden procesos de aculturación[6], o de transculturación[7]. Esto también nos lleva a otro dilema que se encuentran en el concepto de *"choque cultural"*, que tiene mucha relación con el de *"choque de civilizaciones"* emitido por Samuel Huntington, el cual hace referencia a conflictos entre sociedades que poseen culturas distintas, basadas en un choque de prácticas culturales, quitando el fondo político el

4 Paillalef, 2003: 50.

5 Cuche, 1999: 7-8.

6 Concepto arcaico de la antropología, que evidenciaba un mayor compromiso con los procesos colonialistas de Europa en el siglo XIX y XX, y que supone que existen culturas puras, plantean también la visión de culturas superiores e inferiores, en la cual estas ultimas se deshacen de su cultura para asumir las pautas culturales de la sociedad mayor. Esta visión la encontramos en las distintas obras de Sergio Villalobos, quien se refiere a nosotros como los descendientes de los araucanos los cuales nos hemos chilenizados. Esta visión oculta, deliberadamente, las relaciones de coerción y de violencia, tanto física como simbólica.

7 Concepto que evidencia la existencia de *"préstamos culturales"*, siguen manteniendo una visión colonialista, en el sentido que la interpretación se centra en describir como elementos de la sociedad mayor son tomados por la sociedad menor, es ahí donde se establecen conceptos como sincretismo o de híbridos, para platear que estas sociedades dejaron de ser puras, lo que se traduce en deslegitimar las demandas de corte político de la cultura menor.

cual es negado o no es visto por los investigadores. Si uno profundiza en estos conceptos se dará cuenta de las relaciones asimétricas, de dominante y dominado, involucrando una visión política, de una gran complejidad y cuyos efectos son diversos, pero los que más relevamos son los que involucran coerción. Esta visión tiende a generar una dicotomía entre *"nosotros"* y los *"otros"*. Como diría Frederick Barth[8], se estaría ante la construcción de una *frontera étnica*. Para ello los investigadores muchas veces han superficializado el conflicto, tornándolo en un choque de costumbres. En otros casos plantean fórmulas políticas disfrazadas de cientificidad, en este sentido, no siempre corresponde a lo que los subordinados quieren expresar. Por último, nos enfrentamos al tema de la identidad, al que algunos agregan la palabra cultural, esta postura también considera la opción esencialista, la que muchas veces trata de una cultura milenarista, la cual está en un proceso de restauración, se caracteriza por una atemporalidad, es como si la cultura no estuviera afecta al paso de la historia.

Cual más o menos de estas tres visiones, a usted y a mí nos han planteado una frontera entre el *winka* y el *mapuche*, basada en una serie de diferencias y privaciones al uno y al otro. Por colocar un caso, yo como *mapuche* tengo una cosmovisión, pero el *winka* pareciera carecer de ella o no es categorizada como tal, por ejemplo ningún antropólogo habla de la cosmovisión o la cosmogonía chilena o argentina. Hay una similitud con el tema de la historia, el *winka* y el *mapuche* tienen una historia escrita por el *winka*, pero usted, lector *mapuche* o *winka*, ¿se siente interpretado por esa historia, la cual aprendió en su escuela y en los manuales que el Ministerio de Educación, uno de los tentáculos del Estado, le entregó? Es posible que el político, el gran empresario y el latifundista sí se sientan identificados y les convenga este tipo de historia, pues se representan sus intereses en ella. Pero a nosotros los marginados pareciera ser que no. Esto no significa que seamos iguales, pero sí deja la posibilidad de buscar nuestros puntos de encuentro tanto en la historia como en el presente. Al mismo tiempo, hay que aceptar los antagonismos que jamás van a ser superados.

[8] *"Los grupos étnicos en contacto son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen la característica de organizar la interacción entre los individuos (...) para observar estos procesos desviamos el foco de la investigación de la constitución interna y de la historia de los grupos étnicos para centrarlo en los límites étnicos y su persistencia"* (Barth; 1976; 10-11). Este autor distingue a una comunidad étnica porque: (1) se auto perpetúa biológicamente, (2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en forma culturales, (3) integra un espacio de comunicación e interacción, (4) se cuentan con unos miembros se identifican a sí mismos y son identificados por otros constituyendo categorías del mismo orden (Ibid; 11). Barth muestra, por una parte, en cómo las investigaciones recurren a un plano superficial y centradas en aspectos que nos hacen diferenciadores entre unos y otros, como una forma de mantener una *frontera étnica*, de manera de reforzar que son grupos que componen por unidades étnicas distintas; por otro lado, nos muestra que toda comunidad étnica necesita de otros para diferenciarse, pero al mismo tiempo, tienen procesos internos que tienen relación con las decisiones como colectivos.

La historia como mecanismo de reclutamiento social

Utilizamos el concepto de reclutamiento social para señalar una instancia de génesis más que a una estructura normativa, como lo plantea Stuchlik (1999). Siguiendo la idea de este autor, podríamos decir que hay elementos que dan forma a una estructura, son elementos de cohesión y modificables de acuerdo a situaciones. En muchos casos, estas estructuras necesitan de múltiples procesos, los cuales se articulan como sistemas, cuyas características son: la retroalimentación, la capacidad de modificarse ante los estímulos de la sociedad o de los grupos humanos, articulación con otros sistemas y flujos estimulados por elementos subjetivos, objetivos y objetivables[9], cuyas funciones implican una manera de establecer una coherencia social de los grupos humanos. Agregamos que este reclutamiento no está ajeno al poder y a los instrumentos para ejercerlo. Al hablar de estructuras estructurantes enfrentamos el tema de la producción de conocimiento, o sea, cómo nos preparamos para conocer y ver al mundo. Esto no se logra solo, para ello hay estructuras estructuradas; en términos más simples, hay categorizaciones, de las cuales la mayoría encierra aspectos ideológicos los cuales nos permiten identificar a los otros sujetos que circulan en torno a nosotros, en todos ellos hay una fuerte carga simbólica.

Como señala Jorge Pinto (2003) en su libro *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado chileno y el pueblo mapuche*, el Estado se conforma sobre la base de cuatro elementos principales: territorio, nación o población, la burocracia y los instrumentos legales; cabe señalar que en este esquema el país revela ser un orden territorial y social que se plantea desarrollar desde el Estado. En este sentido Milton Santos (1999) nos invita a repensar este concepto y deshacernos de la visión de que un Estado es sinónimo de país. Un país es una construcción espacial, en la cual una serie de instituciones lo van modelando de acuerdo a su visión cultural, económica y política. Esto se desarrolla por diversos medios. En ello se aprecian los valores de uso del territorio, las relaciones de intercambios y de comunicación, interna como externa, así como el establecimiento del poder y los mecanismos de control de la población. El Estado es una fórmula para gobernar a un país, es por ello que planteamos el siguiente cuadro:

<table>
<tr><th colspan="2">PAÍS</th></tr>
<tr><th>Chile o Argentina</th><th>Wallmapu</th></tr>
<tr><td>• Nombre de un territorio construido política y militarmente.
• Gobernado por un Estado-Nación.
• Nación política, ideológicamente construida.
• Límites territoriales, impuestos o negociados con otros Estados.</td><td>• Nombre de un territorio ancestral.
• Institucionalidad ancestral que autogobierna y ejerce territorialidad.
• Nación cultural, construida a partir de una etnia.
• Límites reconocidos, interna como externamente, por la dinámica social y al mismo tiempo, negociados con otros países.</td></tr>
</table>

[9] En el lenguaje de Bourdieu quiere decir elementos compuestos tanto por elementos objetivos como subjetivos. Para Bourdieu existen estructuras estructurantes, es decir, son estructuras que

(continúa en la página siguiente)

Como vemos, cada país se designa o se autoidentifica con un nombre, y esa designación corresponde al proceso histórico de cómo se estableció en un espacio. En segundo lugar, la población de cada país, al plantearse como Nación o Pueblo, puede ejercer el derecho a la libre-determinación o autodeterminación y plantear cómo quiere ser gobernado, definiendo la función y tipo de instituciones que desea para su sociedad. En tercer lugar, podríamos decir que una nación es una población, la cual es cohesionada por instituciones y mecanismos de reclutamiento social que les permiten tener una visión común y aceptar una visión de cómo transitar por el mundo. Por último, cada país tiene una visión de cómo instalar y negociar los límites de su territorio. Para un país que es dominado por un Estado, se legitima a través de la negociación con otro Estado y con ello legaliza los límites territoriales, estas negociaciones pueden ser permanentes, pero en base a una legalidad. Para el caso de países que no poseen Estados, pueden negociar con Estados sus límites, pero la consistencia no la da la legalidad, sino la legitimidad y la dinámica social. Esta diferencia es sustancial para entender las expansiones territoriales de los Estados, pues esto ha llevado a dejar dentro de él a varios países, con lo cual se desarrollan conflictos multinacionales como en el caso mapuche.

La expansión territorial de un Estado se realiza a partir de conquistas militares de otros países que someten a sus regímenes institucionales. Esto se define como *colonialismo*, se caracteriza por el uso de la fuerza y la anulación de las instituciones propias del país sometido, esto gracias a poseer ejércitos profesionales que ejercen el terrorismo como mecanismo de gobernabilidad, fundamentado en su propio Estado de derecho para ejercer la violencia legal[10]. Para el caso de los países que no poseen Estados, como nosotros los *Mapuche*, los mecanismos son por reclutamiento social, o sea, por vías que utilizan la captación. Esto no quiere decir que no se utilice la fuerza o no exista cambio en la institucionalidad de los incorporados, y hablamos de incorporados porque es la única forma de lograr una gobernabilidad en el tiempo, de lo contrario se desarrollaría una constante de enfrentamientos que ninguno de los bandos podría resistir, a menos que hagan cambios radicales en sus estructuras. A continuación analizaremos cómo se fue produciendo la incorporación del *Wallmapu* (*país Mapuche*) al Estado Chileno, dicho de otra forma, cómo se dio el proceso del Colonialismo Chileno.

Interpretaciones acerca de los *mapuche* en la primera mitad del siglo XX

Los paradigmas de base del mundo occidental[11], han sido excluyentes con el indígena. En este sentido hay que aterrizar las fuentes que utilizamos para este ensayo, pues los escritores son formados en el mundo moderno y la interpretación que hacen de la realidad está determinada por su matriz de sentido, que es la razón y no una interpretación indígena de la situación. En otras palabras, es la visión de los propios chilenos acerca del mundo *mapuche* y del conflicto entre dos sociedades. Lo cierto es que esta matriz de sentido les permite problematizar lo que ven y centrar su atención en buscar una explicación a qué es el conflicto *mapuche* y la violencia que ha subsistido. En esta empresa tratan de ver el origen, las relaciones de poder, los contextos de encuentros y enfrentamiento de estas dos sociedades para, finalmente, teorizar una explicación concreta y dar una solución al problema. Hemos querido partir por la literatura, pues ella fue la primera en problematizar y analizar las relaciones entre chilenos/*mapuche* y plantear una propuesta sobre el proceso que se venía desarrollando, proceso que ha sido caracterizado por la violencia.

En el libro *Entre el Mito y la Realidad. El pueblo mapuche en la literatura chilena*, de los peñi Ariel Antillanca y César Loncon, se muestra una serie de escritores desde el siglo XIX hasta el XX. En cierta medida el siglo XIX esta relacionado con entender la resistencia ante los españoles, en desmontar un estereotipo para pasar a uno nuevo, de los bravos guerreros a los *mapuche* en peligros de ser atacados. Algunos autores tocaron el tema muy tangencialmente, como José Victorino Lastarria o José Joaquín Vallejos. Para Salvador Sanfuentes, Máximo Ramón Lira y Alberto del Solar hubo un interés por ver a los *mapuche* en su relación con los hispanos, ya sea en los siglos de la colonia o en el XIX, pero no proyectado dentro del proceso republicano. Blest Gana y Pedro Ruiz Aldea buscan

---

se forman para formar *"son instrumentos de conocimiento y de construcción del mundo de los objetos, como "formas simbólicas"* (Bourdieu; 2000; 66).

10 Cabe destacar que uno de los aspectos que desarrollan los Estados es la legitimación y legalización de la violencia, es más, a las instituciones que se les otorga el poder para ejercer esta violencia se les llama fuerzas de orden.

11 Entendido éste como un sistema de carácter lógico o que permite establecer un orden de los espacios sociales, físicos y simbólicos, en que se establecen explicaciones para entender el mundo a partir de *(continúa en la página siguiente)* tres elementos claves: las condiciones ambientales, históricas y las relaciones interétnicas o entre sociedades. Se constituye, al mismo tiempo, como un el marco teórico que establece el *ethos* de un grupo humano.

El concepto occidental, en América Latina, es utilizado, por los indígenas, como una categoría diferenciadora que identifica a una cultura que ha tomado elementos de las sociedades europeas y de los sistemas de creencias, tanto religiosas, como lo es la tradición judeocristiana, así como la ciencia y la creencia en la racionalidad. Las sociedades hispano-criollas han asumido la cultura occidental imitando a las sociedades europeas, con particularidades de acuerdo al momento histórico y a la formación social y económica que han desarrollado. Los expansionismos territoriales, formación de estados nacionales y la ideología exclusión social del siglo XIX, en América Latina, no es más que la copia bastarda del colonialismo europeo. Así otros fenómenos como el desarrollo de la tecnología y una clase burguesa no fueron implementados, teniendo que ser los estados nacionales los encargados de esta misión, esto ha hecho que la mayoría de los esfuerzos políticos para resolver los conflictos sociales sigan planteando al Estado como el gran derrotero.

Un tercer concepto que ayuda a explicar los antagonismos entre sociedades distintas es el colonialismo, sobre todo por la asimetría que impone, al existir colonialistas y colonizados, que en algunos casos se les ha llamado eufemísticamente subalternos, llevando la discusión a un plano social y de integración cultural como solución política, implicando una negación al derecho a la autodeterminación que nos corresponde como pueblo. Si bien occidente hoy llama a la integración y el respeto a la cultura, reduciendo el concepto a costumbres, creemos necesario que hay que situar la discusión en términos estructurales y de fondo para establecer una nueva relación que permitan que los latinoamericanos descubran su propia cultura y los pueblos originarios puedan retomar la propia, a partir de una reforma que permita estados multinacionales, basados en la participación ciudadana.

contextualizar al *mapuche* frente al proceso de la república. A diferencia del siglo XIX, los escritores en la primera mitad del XX se centraron en el proceso de la violencia y en entender las creencias *mapuche*, aspectos más relacionados con mitos y leyendas o en captar las formas de vida *mapuche* en contacto con el *winka*. En ello encontramos crónicas y relatos en la prensa.

La revisión hecha por Antillanca y Loncon nos muestra una serie de autores que se preocuparon del tema *mapuche* o lo vieron tangencialmente[12], siempre en la relación *winka/mapuche*[13], pero ninguno ha analizado al *mapuche* en sí mismo: los ritos, ceremonias y creencias trabajadas son las que poseen vía cronistas o relatos escuchados sin profundizar en los sistemas de creencias y conocimiento *mapuche*. Por otro lado, su público no es el *mapuche* sino el *winka*. Ellos buscaron en ustedes despertar algo acerca de los *Mapuche*: conocimiento, asistencialismo, en el fondo, revisar y dar una explicación a las relaciones interétnicas que se desarrollaban en el territorio *mapuche*.

Entre estos autores se encuentra Mariano Latorre, Lautaro Yankas, Luis Vuilliamy, Víctor Domingo Silva y Daniel Belmar, que son los que más han escrito sobre el tema, haciéndose conocidos a nivel nacional. Aquellos que han tocado el tema tangencialmente en su obra, no por ello sin profundización, son Baldomero Lillo, Joaquín Díaz Garcés, Pedro Pablo Figueroa, Luis Briones Carvajal, Reinaldo Lomboy, Fernando Alegría, Luis Durand, Leoncio Guerrero, Alejandro Magnet, Carlos Droguett, Miguel Ángel Padilla, Oscar Jano, María Correa Morandé, Celia Leyton, Carlos Barrilla, sin contar a autores de estos últimos años. A ellos se agregan una serie de compositores musicales y de otras expresiones artísticas que trabajan el tema, como Violeta Parra, Víctor Jara, Patricio Manns, etc., poetas como Gabriela Mistral, Pablo Neruda, Samuel Lillo e incluso Jorge Teillier, quienes escriben poemas y ensayos. Muchos de ellos vivieron en lo que fue el *Wallmapu* y conocieron la realidad *mapuche*, pero su enfoque responde a su visión occidental y de ahí sus limitaciones.

Como lo han demostrado estas obras literarias, en la primera mitad del siglo XX, hay una necesidad de trabajar el tema indígena como otros temas de la realidad de Chile, los autores sienten la necesidad de analizar la sociedad que se está construyendo. Sofía Correa y otros, nos entregan una lista de las obras creadas, musicalizadas principalmente como Caupolicán, Lautaro, Escenas Campesinas, Friso Araucano, Cadencias Tehuelches, Lamentaciones Huilliches, y la Muerte de Alsino (2001; 76). La explicación para ello es la siguiente:

12 Antillanca y Loncon se centran en tres ejes: la producción literaria, los autores y el contexto histórico. En ello hacen hincapié acerca de la producción literaria y sus contenidos, se detienen en los autores para finalmente analizar el contexto histórico y la intencionalidad del autor. Ver capítulos III y IV.

13 Jorge Pinto en el capítulo *"Arauco tiene una pena"* analiza a los novelistas y poetas del siglo XIX y principios del XX, para él los primeros se encuentran en contradicciones entre los valores y la barbarie de los *mapuche*. Lo claro es que a principios del XX los novelistas se centran en la violencia hacia el *Mapuche*, lo que pasa a ser objeto de estudio y análisis de poetas y literatos ante la nula respuesta de los hombres de ciencia y los historiadores.

> *Con el advenimiento del realismo, con pretensiones documentales, se aumentan y diversifican los componentes de la identidad nacional, a fin de incorporar en el imaginario social a los mismos sectores que por entonces estaban adquiriendo una cierta capacidad de intervención en los procesos políticos*[14].

Lo que escapa a Correa y otros, es que el realismo no se instala como una forma de contrarrestar lo foráneo, y lo documental sería una forma de entrar, para los escritores chilenos al mercado literario. Las transformaciones sociales y las crisis generalizadas que Chile vivía a principios del siglo XX imponían una respuesta, sobre todo si venía el balance del centenario. En el fondo era responder qué había ganado Chile o quién había ganado con la independencia y el expansionismo territorial. Esta coyuntura permite una evaluación histórica social, representaba para todos los sectores sometidos por la fuerza de las armas una posibilidad de expresarse y de ser escuchados, a lo que los literatos sirven como medios de expresión. Tanto las novelas como los musicales se caracterizan por el tono sombrío que poseen, la tragedia marcada por la explotación y la exclusión.

Desde nuestra perspectiva, los poetas y novelistas del siglo XX buscaron explicar una formación social y económica -y por ende espacial- que se dio en el ***Wallmapu***. Para ello se centraron en la violencia como fenómeno fundacional. Fuera de ello hicieron un permanente análisis de las instituciones, sus agentes, sus responsabilidades políticas y su proyección (la mayoría de las veces no de un modo explícito). Tuvieron una visión espacial acerca del territorio, dando cuenta de una sociedad en formación que nada tenía que ver con el valle central ni con lo que pasaba a nivel de Estado y la nación chilena. Jorge Teillier es uno de estos casos:

> *"Mientras dormimos junto al río*
> *se reúnen nuestros antepasados*
> *y en los muros del cielo*
> *las nubes son sus sombras.*
> *Se reúnen los que partieron de Burdeos o Le Havre*
> *Llegaron a la Frontera por caminos aún no trazados,*
> *Mientras sus mujeres daban a luz en sus carretas.*
> *Se reúnen los que fueron contrabandistas de ganado, dueños*
> *de hoteles o almacenes, ladrones de la tierra.*
> *Los que mataron mapuches y aprendieron de ellos a beber*
> *la sangre tibia de corderos recién sacrificados,*
> *y murieron a su vez, para ser enterrados en lo alto de los cerros,*
> *mientras sus deudos se reunían a tomar aguardiente en las cantinas"*[15].

14 Ibid: 77.

15 Teillier, 1964: 168.

Teillier habla del surgimiento de un sujeto social, el colono extranjero, el cual ha forjado su identidad, una conciencia de sí, en torno al desarrollo que ha tenido en nuestro *Wallmapu*. Ha tomado una conciencia de sí y para sí a partir de sus actividades económicas fundacionales, legales e ilegales, lo que le da su particularidad e identidad.

La formación de este sujeto se realiza en un espacio, en un mundo rudo y salvaje, donde no hay caminos trazados ni nada de civilización occidental. Por lo tanto, es una *"sociedad formada"* en la rudeza, donde la legalidad e ilegalidad conviven y son parte del proceso. Tellier ve en los colonos la agresión al *mapuche*, en el robo de sus tierras y su muerte. Si bien, el *mapuche* muere biológicamente, sus costumbres se fusionan con las del colono en este proceso de formación social, es casi como el relato de un proceso de etnogénesis, es más, termina mencionando un punto de encuentro, la cual sirve como mecanismo de descompresión social, que es la cantina[16], la que siempre ha tenido una connotación sombría y de ambiente enrarecido, donde se mezclan las alegrías, penas, tristezas y, por sobre todo, la violencia. Para Tellier esto pareciera ser parte de un proceso natural, un choque de civilizaciones en la cual sobrevive la más fuerte.

Mariano Latorre nos presenta una visión parecida a la de Teillier poniendo énfasis en otros puntos, puesto que su cuento *"Marimán y el cazador de hombres"* está visto desde el mundo de las armas. El cuento lo relata un teniente de carabineros y trata la caza de un cuatrero *mapuche*, Marimán, por parte de un hombre formado en la frontera, un teniente de Carabineros, que es el cazador de hombres, con quien finalmente ocurre el duelo y muere Marimán. A continuación veremos el relato de prensa en el cual se basa este cuento:

> *Este se lleva a efecto ayer en Labranza.- Uno de los malhechores resulta muerto y el otro logra escapar.*
>
> *Desde Nueva Imperial se avisó telefónicamente que en los alrededores de Labranza merodeaban anteayer algunos malhechores. La Comandancia del Escuadrón Temuco tomó inmediatamente las medidas...*
>
> *...se puso en marcha... un piquete de carabineros compuesto del capitán Armando Latorre, sargento don José M. Sáez; dragoneante José V. Cifuentes, Benjamín Herrera y José Figueroa A.*
>
> *El denuncio indicaba que los forajidos se encontraban en casa del indígena Ñancucheo y allí se dirigió el piquete...; por más que se registró la casa y los alrededores del lugar, no se encontró rastro de los malhechores.*
>
> *Ante esta emergencia el capitán Latorre ordenó regresar a Temuco.*
>
> *Al pasar el río Cautín, de regreso a Temuco, el lanchero José M. Retamales comunicó que una hora antes había pasado por un vado que queda como a cien metros..., dos individuos, entre los que pudo reconocer a Juan Marimán Marimán y a Daniel Garrido, presumiendo que se dirigían a casa del primero de los nombrados.*
>
> *...se tomaron las medidas... a fin de poderlos apresar, dirigiéndose el piquete a casa del padre de Marimán... a 5 kilómetros al este de Labranza.*
>
> *Cuando excusando caminos por la montaña, el piquete llegaba como a unos cien metros de la casa de Marimán, se sintieron dos disparos de carabinas dirigidos contra la tropa, los que salían del trigal de un metro de altura. Ante este ataque... y a fin de intimidar a los forajidos, el capitán Latorre ordena... hacer algunos disparos por alto, gritándoles a los bandidos que se rindieran [hicieron] caso omiso de esa intimidación, habiendo causado después de cinco minutos de tiroteo la muerte de la yegua... [del] dragonante Cifuentes de un balazo en la cabeza, escapando milagrosamente el jinete, luego caía también herido el caballo del dragonante Herrera.*
>
> *Ante la seriedad del caso y a la vista la resistencia que oponían Marimán y Garrido, el capitán Latorre ordenó entonces repeler el ataque, haciendo fuego directo contra éstos con el fin de herirlos y apresarlos.*
>
> *A los pocos disparos caía herido de muerte Juan Marimán y Garrido lograba escapar por los montes, sin que se le hubiera podido dar caza.*
>
> *Los antecedentes de Juan Marimán no podían ser peores: Era perseguido por la justicia, como autor del asesinato del cabo 1° José E. Godoy, llevado a cabo por éste el 5 de noviembre de 1922 en Cholchol; por asaltos y robos de animales, según órdenes judiciales de Imperial, Cholchol y Labranza, como así mismo del 2° Juzgado de Temuco por robo de 10 bueyes de don Camilo Godoy.*
>
> *El arma que tenía el occiso era un fusil Mauser N° 5290 serie B modelo 1895, recortado.*
>
> *Se nos dice que en Labranza y sus alrededores ha causado una sensación de alivio el desaparecimiento del temible bandido Marimán que tenía aterrorizados a los vecinos pacíficos*[17].

Este relato se ubica en la temporada del año (primavera-verano) en que afloran los conflictos. Esta crónica nos indica por qué el cuento de Latorre habla del cazador de hombres,

[16] Tellier fue un hombre fronterizo, oriundo de Lautaro, en la IX Región de la Araucanía. Conoció las relaciones entre colonos y *mapuche*, también era un alcohólico y es probable que él haya visto a los *mapuche* y colonos en este espacio como un elemento transversal a ambos sujetos. Cabe mencionar que este autor no es conocido por tocar la temática *mapuche* en su poesía, esto no indica que no exista algún ensayo o escrito acerca de los *mapuche* en la cual pueda quedar más clara su posición.

[17] "Combate entre carabineros y bandoleros". *Diario Austral* 25-11-1925 (Fondo de prensa CEDEM-LIWEN).

los piquetes de policías hacían un oficio de cazar individuos que aterraban a los vecinos, mataban carabineros y robaban animales. Apoyados, supuestamente, por la población para librarse de estos malechores. Podríamos pensar que Marimán es una expresión de resistencia *mapuche* al orden que venían estableciendo los *Winka*. La presencia de Garrido es porque el nuevo orden no daba soluciones a los *winka* pobres, los que no tenían más remedio que abrirse paso de algún modo. El no respetar la legalidad y vivir sabiendo que van a ser cazados o víctimas de un sistema lleva a la decisión de si morir arrodillados o resistiendo.

Latorre nos entrega más antecedentes. Trata de hablarnos de dos sujetos sociales que son parte del juego de la formación social y económica: el bandido y el policía. El primero, en un doble rol, mapuche y resistiendo al nuevo orden, al disciplinamiento social, a la subordinación de una nueva estructura política que no responde a su cultura. El segundo, quien ejerce la violencia legitima, aquel que debe emplear la fuerza para que el Estado y el nuevo orden social se estructuren finalmente.

Este autor nos habla de un tiempo y un espacio, principios del siglo XX, donde se comienza a establecer tímidamente la institución estatal administrativa, pero también se refiere a una temporada que posibilita los enfrentamientos. El habla del roce que se hace en primavera o de las quemas de rastrojo en verano. Ambas son aptas para desplazarse en el territorio, cruzar ríos, viajar a otros lados y confundirse con la población flotante que se desplaza de un lado a otro buscando trabajo[18]. El narrador que utiliza Latorre es un teniente (Reyes), quien se introduce en las filas de carabineros por obligación. Sus inclinaciones son las humanidades, de ahí la particularidad del observador y sus interpretaciones, quien ve el mundo de las armas como ajeno a él. Esto lo legitima para analizarlo, es ahí donde aparece la dicotomía entre observador y objeto, muy propio de los racionalistas, para analizar y explicar el conflicto y la violencia en el territorio *mapuche* en la post invasión militar.

Latorre nos presenta el contexto nacional como rural, a los cuatreros y bandoleros como parte de esta ruralidad e, incluso, hace una relación con Santiago y las persecuciones de estos individuos, al mismo tiempo que plantea a este territorio como uno de los últimos donde se ve con más frecuencia este paisaje. Caracteriza a los cuatreros como hombres indisciplinados al trabajo del modo de producción capitalista, estimulados por el medio de flexibilidad que tiene este territorio, por el poco control y vigilancia:

> *Cuando asalta o roba animales, se aleja de Temuco. Se va a Máfil o Puerto Montt y allí se pone a trabajar con otros nombres. Por la cordillera o por la costa ha de galopar ahora*[19].

[18] Incluso lo podríamos aplicar al día de hoy, En la actualidad los tiempos en que se hacen las recuperaciones de tierra calzan con las temporadas estivales, es decir, un ciclo en el cual se agudiza el conflicto.

[19] Ibid.: 177.

En este contexto, la existencia de una sociedad vigilada y castigada no ocurría; si bien todo se desempeñaba en el mundo privado, no existía un manto protector como en el caso del hacendado de Chile Central, por lo cual, parecía ser que la coerción y el ejercicio de la violencia constante era el único medio para sujetar a esta nueva sociedad que, a juicio del autor, se iba formando. Por otro lado, la flexibilidad es tan grande que un ladrón puede ser peón en cualquier momento e, incluso, cambiar su identidad. No deja de ser curiosa la admiración que siente el narrador por Marimán y la vida que lleva, una relación entre simpatía y legitimidad, que riñe con su labor de restaurar el orden legal:

> *Admiraba, su heroica independencia y me parecía desproporcionado castigo la muerte o el presidio para estos hombres que, durante los inviernos lluviosos del sur, carneaban animales por hambre y sólo se defendían cuando se les atacaba*[20].

El narrador parece admirar la libertad que la razón coarta, al no someterse al orden capitalista de vigilancia y control. Eliminar eso último le parece injusto, aunque más adelante lo justifica. Latorre parece encontrar la raíz del conflicto, ya que al imponer este nuevo orden social por la vía de la fuerza o violencia legal sobre el que existía, la acción se vuelve en contra de ellos, al desarrollar -por parte de estos- resistencia al orden que se quiere implantar, generando una retroalimentación que solo se resolverá cuando en el enfrentamiento un orden logre someter al otro por la fuerza. Dentro de este contexto hay un personaje que surge y, al mismo tiempo, es parte del conflicto; el latifundista de la frontera.

> *Estos hombres de la Frontera. No se quieren comprometer con la pesquisa ni dejar de servir a carabineros. Así eran todos los colonizadores del sur. Cuatreros al llegar a estas tierras inexploradas y sin vigilancia, cómplice al posesionarse de los campos que recorrían..., [con] los bandidos y mapuches alzados; enemigo feroz, una vez dueño de las hectáreas robadas, con dinero en Temuco y con influencia entre los políticos, ladrones de todos los tiempos*[21].

El conflicto, visto como proceso, en la imposición de un orden legal y racional sobre *"otro"* ya existente, deriva en la formación de este *ser* de la frontera. La alusión a tierras inexploradas, al igual que Teillier, radica en dos puntos; el primero relacionado con la concepción del paisaje que genera una tierra que no ha sido insertada a la producción agrícola capitalista, con toda la infraestructura y medios de producción, o sea, que no ha sido utilizada *"racionalmente"*; y segundo, se encuentran en un territorio desconocido, porque la soberanía y las estructuras para lograrla son recientes, están en una fase de consolidación. Es por ello, que el orden legal no puede ser ejercido en su totalidad.

[20] Ibid.: 179.

[21] Ibid.: 189.

Latorre nos muestra la conformación de la primera fase de colonialismo, la acumulación de riqueza, para luego transformarse en acumulación de capital. Para lograr la primera forma de producción se utilizan mecanismos más sutiles como el engaño y, para ello, una convivencia más cercana con la sociedad *mapuche*, para luego pasar a mecanismo más violento de usurpación, utilizando el capital acumulado, comprando políticos y favores. Todo el marco descriptivo que rodea a este nuevo ***ser*** agudiza el conflicto, sus acciones ilegitimas e ilegales son neutralizadas por su astucia. Finalmente, el autor concluye, al igual que Teillier y más adelante Baldmero Lillo, que es un proceso histórico donde el *mapuche* desaparece para dar origen a una nueva sociedad:

> *Ni Suarez ni Marimán me parecieron salvajes y primitivos. El vigor que demostraron al pelear a muerte, como en tiempos desaparecidos, los enaltecía, tornándolos heroicos. Ni inútiles ni culpables. Producto de su medio, nada más. Fenómeno inevitable en la formación de un pueblo y de una raza*[22].

Para Latorre, la violencia es producto del proceso, donde el orden racionalista se impone. Es más, parece ser un hecho determinante en el proceso para superar el estado primitivo del orden anterior, donde existía la autogobernabilidad *mapuche* en el territorio. Baldomero Lillo nos entrega un elemento que hace que se mantenga la resistencia y este proceso se desarrolle en forma más lenta, la memoria histórica;

> *Del cuantioso patrimonio de sus antepasados sólo queda la mezquina porción de aquella loma (...) acuden a su memoria los incidentes y escaramuzas de la guerra que sostiene el patrón, el opulento dueño del fundo, para conservar aquel último resto de la heredad de sus mayores. ¡Qué asaltos ha tenido que resistir! ¡Cuántos medios de seducción, qué intrigas y de asechanzas para sacarle una promesa de venta!. Vender, enajenar...! ¡Eso nunca! Pues, mientras el dinero se va sin dejar rastro, la tierra es eterna, jamás nos abandona*[23].

Es interesante que Lillo inicie su relato a partir de la *memoria histórica* del fenómeno de resistencia, centrándose en la tierra como la herencia de los mayores que debía mantenerse en posesión de las nuevas generaciones, sentimentalizando y dejándolo como algo folklórico, sin lograr entender que el *mapuche* también añora su forma de vida, una soberanía de su territorio que en el contexto post invasión ya no podía ejercer. Con esto no queremos decir que no exista un amor por la tierra que habitaron nuestros antepasados, pero creemos que el argumento esencial es la soberanía territorial. Por otro lado, el argumento económico es un tema fundamental, ya que el *mapuche* tendrá que insertarse forzosamente a un sistema que no le brinda seguridad y genera una dependencia tan grande como la esclavitud, sin mencionar la especialización y el

[22] Ibid.: 196. El subrayado es nuestro.
[23] Lillo, 1973: 100.

disciplinamiento de la fuerza de trabajo. Este argumento más adelante lo toma Luis Vuilliamy en su libro de cuentos *mapuche* "Piam" y "Juan del Agua".

El autor plantea que la acumulación de riqueza y acumulación de capital muchas veces no la desarrolla el colono original sino sus hijos, a partir del *plus*, que significa tener grandes extensiones de tierra y del prestigio social que ésta genera, Lillo caracteriza a los usurpadores con una mentalidad en la que predomina la visión del *mapuche* incivilizado:

> *Hijo de campesinos, heredó de sus padres una pequeña hijuela en el centro de una reducción de indígenas. Como todo propietario blanco, creía sinceramente que apoderarse de las tierras que, en su indolencia, no sabían ni siquiera cultivar ni defender, era una obra meritoria en pro de la civilización*[24].

Esta segunda generación de colonos colindantes con las comunidades indígenas se expanden, generando así, la acumulación de riquezas. Una vez ya consolidada, se apoyan en funcionarios corruptos del Estado y en comprar *mapuche* para firmar cualquier papel, para vender o suplantar a otra persona, con el fin de enajenar tierras mapuche. Además, la ideología del terrateniente de la frontera, en la cual se siente parte de un proceso civilizador, donde ya no es salvar al individuo a través de la fe, sino utilizar las tierras *racionalmente* para la producción y el progreso (nociones de la modernidad), lo hacen sentirse plenamente legitimado en sus acciones, argumentando que "el indio no sabe cultivar ni defender". En el cuento de Quilapán, el latifundista triunfa con los mecanismos mencionados. Al momento de expulsar al *mapuche*, éste le ofrece resistencia, la que es salvajemente reducida, llegando incluso al ensañamiento y destrucción de su *ruka* y enseres. Al verse vencido, Quilapán vaga por los alrededores hasta morir de hambre y pena. Con su muerte hay una conclusión que resume el pensamiento del latifundista que se formó en el territorio *mapuche*, a costa de usurpaciones y de acciones ilegítimas, de fuerza y de leyes:

> *Había extirpado de la tierra la raza maldecida y su semblante se encendió de júbilo*[25].

Para Lillo aquí está el origen y culminación del conflicto, al exterminio por la fuerza del *mapuche* en su propio territorio. Luis Vuilliamy, en sus cuentos de *"Piam"*, nos describe elementos de encuentros entre *winka* y *mapuche*, así como elementos que él considera claves para superar el conflicto. Su cuento *"Un cotejo difícil"* trata de la carrera pactada entre un *mapuche* y un *winka*, este último un campesino pobre, y sus únicas posesiones son sus caballos de carrera. El negocio parte en la cantina, la carrera es otro espacio de encuentro, siendo el alcohol un elemento que se va haciendo parte de los espacios de ocio, donde existe aglomeración:

[24] Ibid.: 102.
[25] Ibid.: 116.

Beltrán (el cantinero), con la pipa de vino encaramada sobre una carreta, vendiendo su vino aguado; veneno que tanto contribuye a encender los ánimos no muy serenos en aquellos eventos. Huasos ladinos, mapuches y campesinos confiados, pueblerinos vivos, se mueven en todas direcciones[26].

Vuilliamy, ve una solución al problema: la unión campesina entre *mapuche* y *winka*. Ambos deben cuidarse de no ser víctima de los pueblerinos y latifundistas, su única fuerza y estrategia para enfrentarlos es la unión de clase. La raíz del problema, y lo cual genera conflicto, es la expoliación de los campesinos pobres y los *mapuche* a través de la concentración de la tierra, las relaciones comerciales y financieras, lo cual genera relaciones antagónicas; por una parte, al querer los latifundistas ampliar las tierras; y por otra, los pueblerinos, que al comerciar y prestar dinero lo hacen bajo condiciones de usura, por ello, es necesaria esta alianza. La sociedad agraria de la frontera, a ojos del autor, es violenta hasta en los espacios de esparcimiento. En el cuento un latifundista intenta sobornar a los dos corredores (al *mapuche* y al campesino chileno). Estos por lealtad no compiten, el chileno no se presenta a la carrera y el *mapuche* rehúsa ser campeón en esas condiciones, frustrando los planes del latifundista, produciéndole una pérdida económica. En este cuento encontramos otro elemento significativo: para dicha alianza se necesita, confiar en los *mapuche*. En el cuento, el corredor chileno no confía en el *mapuche*, ni siquiera para decirle sobre el intento de soborno, por lo que sufre al no poder revertir la situación, mientras que éste le va dando muestras de confianza. El autor busca ejemplificar que el triunfo sobre los planes del latifundista hubiera sido mayor de no haberse desarrollado un elemento tan importante como la confianza.

Otro cuento interesante es *"La permuta"*, donde se puede apreciar nítidamente la estructura del sistema legal y los mecanismos sistematizados para usurpar la tierra *mapuche* para, así, seguir vulnerando su territorialidad:

Acepto que este documento no valga como instrumento público, pero aseguro que su valor moral, tratándose de Pablo Blanche y este modesto indígena, sobrepasa al primero. Ninguna gloria ganara la familia Blanche y su abogado con arrebatar, gracias a un juicio fraudulento, cuatro hectáreas que, honradamente son de mi defendido ... Existen medios más sutiles para despojar a un indígena cuando es necesario. Todos conocemos armas seguras que no dejan escapar, como podría suceder ahora, el tiro por la culata. Fiémosle a un indio un año y otro año; hagámosle firmar documentos; explotemos sus vicios y necesidades; cuando esté tan endeudado que no haya quien lo salve, cobrémosle judicialmente y hagamos posturas en el remate de su tierra. Provoquémoslo, invadamos su terreno, secuestremos sus animales; cuando reaccione y nos maltrate de palabra u obra, flagelémosle

[26] Vuilliamy, 1971: 27.

para que reconozca cualquier culpa, sepultémoslo en la cárcel. En su ausencia pueden efectuarse muchas diligencias que desde el punto de vista jurídico son legales. ¡Son maneras decentes señores! Pidamos una reagrimensura; objetemos la división de su reducción, apadrinemos desconocidos herederos; revisemos viejos títulos... Siempre habrá algo flaco o algo bueno en el baúl del pasado. ¡Pero no apostemos sobre papeles como éste!. Reconozcamos nuestras firmas, y cumplamos los compromisos una vez contraídos; esto nos da honor. Sobran negocios donde exigir el cumplimiento de firmas[27].

Vuilliamy nos presenta la sistematización del poder judicial contra el *mapuche*, siendo paradojal este hecho, pues este poder, era el único que podía protegerlo de todos los agravios recibidos por los terratenientes *winka*, sin embargo, estaba diseñado para todo lo contrario[28]. En este cuento, que es de una permuta entre un latifundista y un mapuche, el conflicto tiene origen en la negligencia en el contrato de la permuta, ganando finalmente el *mapuche*. Pese a ello el abogado termina el alegato:

Creo que tú –terminó dirigiéndose a Leviqueo– debes agradecer al señor Blanche por haberte regalado, se puede decir así, esas hectáreas de terreno[29].

El terrateniente solo considera su razón, la que viene por parte del indígena no tiene valor; se logra convencer o sensibilizar por argumentos racionalistas y morales del mundo *winka*. Otro cuento interesante es el *"Desalojo"*, sobre todo porque se mencionan los actores que podrían proteger de los abusos al indígena y las razones de por qué no lo hacen. Un ejemplo de ello es la conversación entre un campesino pobre y el *mapuche* afectado que va en busca de protección para librarse del desalojo de un latifundista.

–Bueno, yo no digo que el capuchino sea malo –responde Florin (campesino chileno) a Antonio (mapuche afectado)–, digo que aunque monte bien a caballo y es muy curioso para trabajar su huerta, te servirá muy poco para este caso; él está hecho para sermonear a los pobres y enseñar en la escuela...
–Es que se me hace cuesta arriba hablarle al párroco; además la mujer de García (que es el latifundista) le regaló no sé cuánto para que arregle la fachada de la iglesia. Lo fijo que está comprometido...

[27] Ibid.: 54-55.

[28] Santiván describía esta fragilidad jurídica del siguiente modo: *se debatían afanosamente los abogados del Fisco, los propietarios por derecho de trabajo y ocupación, y los antiguos dueños de la tierra (los indígenas), con títulos tan vagos como las nebulosas que formaron este mundo. Con unas cuantas pipas de aguardiente se dejaba contento a los gueñis (indios) y uno hacía lo que se antojaba* (Santivan. 1984: 219. En Vial. 1984: 445). Ni Santivan ni Vial ven una responsabilidad en el Estado, más bien una limitación, algo externo, dado por el contexto, por lo tanto, la responsabilidad es de la sociedad y sus sujetos que no quieren ni saben comportarse.

[29] Ibid.: 56.

-El gobernador -conversa Florin- tiene sus ratos buenos y malos. Para las elecciones te promete el cielo, aunque después no haga nada...; un punto en contra hay con él; ahora ultimo se las ha ingeniado para conseguir terrenito indígena...

-Me han dicho que el señor Usía es un hombre justo, que escucha a las partes.

-Tú le pediste trigo y harina a García, no pudiste pagar, subieron los intereses y multas, tu tierra estaba ya dividida y la remataron después del embargo. Esa es la ley de Usía. ¿Sabías tú que su hijo mayor se casa con la única hija de García?[30]

Los que debían proteger a los *mapuche* sólo usufructuaban de ellos, tomándolos en cuenta para conseguir votos y evangelizarlos. Los abogados estaban contractual y socialmente ligados a los poderosos latifundistas. En este sentido queda claro que existen complicidades entre los actores sociales *winka*. Entonces ¿Quién iba a defender al *mapuche*? Por otro lado, los latifundistas no dejaban nada al azar al momento de expropiar una propiedad *mapuche*.

-Hartó se movió el jutre anoche para conseguir las órdenes -conversa... el mayordomo al cabo-. Anduvo hasta la medianoche, del juez al gobernador, y del gobernador al comisario[31].

Vuilliamy avanza más en la raíz del conflicto y sus agravantes, demostrándonos que toda la institucionalidad y la clase dominante formada en el territorio *mapuche* agrede, violenta y no otorga ninguna defensa a este pueblo. Por lo tanto, el origen está en la suspensión de la soberanía *mapuche* sobre su territorio y en la superposición de otra estructura para ejercer soberanía a través de la coerción y la violencia, para dominar y exterminar lo *mapuche* por todos los medios. Estos fenómenos no son más que la aplicación de las relaciones colonialistas del Estado-Nación chileno.

En su cuento *"La forma correcta de quedarse dormido"*, Vuilliamy analiza la única opción que tiene el *mapuche* ante la agresión y falta de recursos; la migración, con todos los elementos en contra que esto significa, tema que también toca su libro *Juan del agua*:

Un mapuche sin tierra no vale nada, aunque viva de allegado a sus parientes. Cuando no tiene tierra debe trabajarle a alguien, y el dueño siempre al mapuche le pagará menos, y le dará el peor trabajo[32].

Creo que preguntarse por qué continúa el conflicto *mapuche* y la violencia, es porque todo violenta al *mapuche* e incluso la migración, pues para realizarla hay que invertir los

30 Ibid.: 72-73.
31 Ibid.: 73.
32 Ibid.: 101.

últimos recursos que posee y sujetarse a lo que el autor nos muestra. En esta historia protagonizada por dos perros y una familia *mapuche*, la única solución es emigrar. Toca el tema de la conciencia de clase, donde un perro que lo podríamos catalogar de desclasado y que representa al campesino pobre, quiere igualarse a los perros del fundo, los cuales lo atacan cada vez que se acerca a ellos. Finalmente un día el perro es envenenado por el dueño del fundo y el único que trata de salvarlo es otro perro, que representa al *mapuche*. Este es, en el fondo, la propuesta política del autor a los chilenos, confiar en el *mapuche* y luchar como clase campesina.

Vuilliamy sobrepasó la mirada de extinción del *mapuche* para fijar sus objetivos de lucha a través de la clase campesina y mantener su diferencia étnica que lo caracterizaban. Para él se hacía necesario romper con la violencia hacia el *mapuche*. Su propuesta fue dirigida a la clase campesina, en aras de superar la diferencia étnica al momento de luchar. En *"Juan del Agua"*, encontramos una problemática diferente a las tratadas anteriormente, y se relaciona con la percepción de los diputados y políticos *mapuche* y su posible aporte al conflicto. La historia detalla en forma pormenorizada toda la presión que ejerce un terrateniente, con todas las características antes mencionadas, para obtener una vertiente. Lo curioso de este hecho es que el tema ya no es apropiarse de la tierra sino de otro recurso muy importante para la agricultura, el agua.

El conflicto se desarrolla durante el período de la cosecha, que es cuando se puede ejercer mayor presión al bloquear el camino para impedir el ingreso de la máquina cosechera a la comunidad. Por otro lado, se apresa al hijo mayor de Juan del Agua, eliminando así al líder funcional que podía sortear el conflicto. El hecho que la tierra fuera comunal en ese momento hace recaer toda la responsabilidad en el ***lonko*** Juan del Agua. En este contexto se dan discusiones muy interesantes y se llega a concluir que la escuela es un elemento que violenta al *mapuche* desde su infancia, en la necesidad de vender la fuerza de trabajo a los fundos y la propia migración; incluso se cuestiona a los políticos *mapuche* y su eficiencia en un conflicto. Esto se ve reflejado en la discusión, que tiene Juan del Agua con su hijo en la celda, antes de comparecer ante el juez:

-Tenemos diputados. -Que solamente vemos para las votaciones... lo único que ganamos con los diputados mapuches es que nos discurseen en nuestra propia lengua. La política no sirve[33].

-Debemos ir a Temuco, al Juzgado de Indios -repetía Marcos Cayuán. Lo repitió tanto que por decirlo, Martínez, en un momento de ofuscación le grito burlón y violento: -¿Y crees que debemos perder más el tiempo todavía? ¡Carajo!"[34]

33 Vuilliamy, 1963: 39.
34 Ibid.: 92.

El autor deja en claro una posición política de desconfianza en los instrumentos y personeros públicos, entre ellos diputados y regidores *mapuche*, que debían proteger al indígena no cumpliendo sus roles cabalmente, además de comprar los votos para lograr ser electos. Vemos un tipo de resistencia que se excluye de esta expresión política *mapuche* y rechaza ser clientela política de hombres corruptos que no aportan nada a sus problemas sociales. La única solución para este conflicto fue vender la vertiente. En este segundo libro la visión del autor es menos auspiciosa que su primer libro *"Piam..."*, cuestionando incluso la educación, que para muchos es la palanca del progreso:

> *–Me pegaría a la tierra; la trabajaría bien. Mandaría a la escuela a mis hijos –respondió Hilda...– ¡Yo no! ¿Para qué voy a dejar que se rían de los niños cuando caminen a la escuela?...Allá van los indios, dirían los otros niños, burlándose de ellos porque los ven hambrientos y vestidos con trapos*[35].

Este diálogo de una joven pareja que analiza su futuro y tocan el tema de la educación es muy sintomático. Al parecer toda institución ligada al Estado, la sociedad civil, todo lo que se supone debía haber defendido al *mapuche*, se transforma en agresiones, algunas más sutiles y casi imperceptibles. Pese a ello, igual se vio a la educación como una necesidad y una herramienta para la sociedad *mapuche*.

Percepciones del *movimiento mapuche* y su vida cotidiana en el siglo XX

"La guerra, llevada por el sistema de las invasiones de nuestro ejército al interior de la tierra indígena, será siempre destructora, costosa y sobre todo interminable, mereciendo todavía otro calificativo que la hace mil veces más odiosa y desmoralizadora de nuestro ejército. Como los salvajes araucanos, por la calidad de los campos que dominan, se hallan lejos del alcance de nuestros soldados, no queda otra acción que la peor y la más repugnante que se emplea en esta clase de guerra, es decir: quemar sus ranchos, tomar sus familias, arrebatarles sus ganados; destruir en una palabra todo lo que no se les pueda quitar. ¿Es posible acaso concluir con una guerra de esta manera, o reducir a los indios a una obediencia durable?"[36]

"El país ha visto con satisfacción resolverse el secular problema de la reducción completa de la Araucanía. Este acontecimiento tan importante para nuestra vida política y social, y de tanta significación para el porvenir de la República, se ha llevado a término con felicidad y sin costos ni dolorosos sacrificios. La Araucanía se halla hoy entera sometida más que al poder material, al poder moral y civilizador de la República; y en este, momento se levantan poblaciones importantes destinadas a ser centros mercantiles e industriales de mucha consideración, en medio de selvas vírgenes y campiñas desconocidas, que eran hasta ayer el santuario impenetrable de la altivez e independencia araucanas"[37].

[35] Ibid.: 72.

La guerra de invasión militar y la imposición del colonialismo chileno y argentino en Chile han sido negadas, en cuanto a sus nefastos efectos. En lo público se le ha querido dar un toque de naturalidad. La contradicción de estas dos fuentes nos indica que el ejecutivo siempre ha querido negar los porfiados hechos. Sin embargo, es pertinente preguntarse, como lo hacía Cornelio Saavedra hace más de cien años atrás, ¿es posible acaso concluir con una guerra de esta manera, o reducir a los indios a una obediencia durable?

Modo de introducir entre los araucanos la luz de la civilización[38]



[36] ARA; Fondo Memorias Ministeriales; Memoria de Guerra; 1870; pág. 64: Informe de Cornelio Saavedra acerca del avance en la alta frontera. También Jorge Pinto "La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche...", pág. 257.

[37] En discurso inaugural de las sesiones del congreso, por el presidente Santa María, el 1 de julio de 1883, publicado en el Diario Oficial de 01/06/1883. En Ravest, Manuel "Ocupación Militar de la Araucanía (1861-1883); Pág. 143. También en Correa, Martín; Molina Raúl y Yañez, Nancy; "La reforma Agraria y las tierras mapuche. Chile 1962-1975", pág. 24.

[38] *A partir de la ocupación de la Araucanía, encabezada por el Estado chileno a mediados del siglo XIX, los mapuche sufrieron las consecuencias del avance de la «civilización» y el «progreso»*. El Charivari, N° 45, 31 de mayo de 1868. (Salinas; 2001; 205). Como podemos apreciar, existe una oposición por parte de un sector de la sociedad chilena frente a cómo se lleva la invasión al país mapuche. Sin duda, nos parece que el cuestionamiento es la forma en que se conquista y no el respeto por la soberanía mapuche. Cabe mencionar que en el discurso solo se invierte a los personaje y no se cuestiona al proyecto civilizador, o sea, mostrar al civilizador como bárbaro, sin cuestionar el proyecto civilizador.

Las dos conquistas[39]





Entre 1880 y 1900 nos encontramos frente a una sociedad de postguerra al interior del mundo *mapuche*. Se desarrollaron una serie de fenómenos que transforman nuestra sociedad, una transición forzada de la vida como nación independiente a la dominación total[40].

---

[39] *Lo que en Chile fue la llamada "Pacificación de la Araucanía", en Argentina fue la ocupación del norte de la Patagonia. En ambos casos las armas fueron el argumento más contundente para someter a los indígenas, cuyos territorios se incorporaron a las respectivas repúblicas. El Padre Cobos, N° 283, 27 de febrero de 1883.* (ibid; 209) Esta caricatura nos muestra la conciencia que existía acerca de la necesidad de ocupar los territorios que ocupábamos los mapuche, ahora bien, incluso en ello se buscaba reproducir un discurso de la diferencia a partir de las naciones políticas, mientras se busca barbarizar a los argentinos por el genocidio cometido en argentina con las naciones indígenas, los chilenos buscan mostrarse con una política de integración hacia la nación mapuche. La caricatura de la derecha deja en claro que el mapuche debe quedar en una posición de dominado, estableciendo, claramente, la presencia militar, legitimando incluso la propagación de vicios para cumplir con el objetivo.

[40] Sin duda, la violencia cotidiana no se compara con el despojo total de toda posibilidad de desarrollo.

Provincia	Superficie total de la provincia	Superficie otorgada en merced indígenas	N° Títulos	Porcentaje de tierras indígenas	Tierra mapuche en poder de personas no indígenas (aprox. 25%)	Tierra mapuche en poder de particulares (relación con Sup. Total)
Biobío	1.113.470	17.971,00	7	1.6%	4.492	0.4% 1.4%
Arauco	542.010	7.679,59	59	1.4%	1.919	0.36%
Malleco	1.409.510	84.055,25	312	5.9%	21.013	1.4%
Cautín	1.837.670	343.306,04	1.973	18.6%	85.551	4.6%
Valdivia	1.847.210	67.649,34	493	3.6%	16.912	0.9%
Osorno	923.630	5.540,60	39	0.6%	1.385	0.1%
Llanquihue	1.820.510	83,30	2	0.0%	20	0.0%
Total	9.476.010 Hectáreas	526.285,12 Hectáreas	2.885	5.5%	131.292	1.4%

En Coronado, 1973 citado por Marimán, 2002; 100.

En ello se interviene en todas las esferas de la sociedad *mapuche*, partiendo por la economía y la política en una primera fase. La resistencia *mapuche* queda plasmada en el último intento armado en 1881. Gustave Verniory, ingeniero belga, lo describe:

> *Una mañana de febrero de 1881, fugitivos de los campos circundantes vienen a dar la alarma. Los indios llegan, incendian las cosechas, asesinan a los colonos aislados*[41]

Sin duda, había que destruir todo lo *winka*, pero el *Pueblo Mapuche* no innovó en armamento, pese a que existió la posibilidad de hacerlo vía corsarios o los propios conchavadores que se internaban en la frontera. El no incurrir en una carrera armamentista o apropiación de tecnología militar, con armas de mayor poder destructivo, hacía fácil calcular que la resistencia *mapuche* era cuestión de tiempo. Pese a ello, la violencia comienza a masificarse desde este período en adelante.

> *En Collipulli es donde veo el primer indio, un pobre diablo vestido con "chamal", descalzo, la cabeza ceñida con un pañuelo. Francamente tiene el aire más inofensivo del mundo. ¿Es éste un digno representante de la raza feroz y belicosa que hace unos pocos años era dueña absoluta del vasto territorio de la Araucanía? La estación de Quillen está situada en territorio indio. El cacique local, Carilao, habita una ruca a poca distancia. Somos buenos amigos y lo visito de tiempo en tiempo, teniendo buen cuidado de llevarle aguardiente, al que es muy aficionado. Su tribu puede poner en pie de guerra unos cincuenta guerreros, pero en estos momentos vive en paz en medio de sus cinco mujeres y veinte hijos*[42].

La primera cita de Verniory está ambientada en marzo de 1889 en Collipulli y la segunda en septiembre de 1892 en Quillen, o sea, estamos hablando de 3 años y con menos de 200 kilómetros de diferencia. En la primera cita vemos gráficamente al *mapuche* reducido y prácticamente colonizado y, por otro lado, un cacique en capacidad de levantarse y con el cual hay que mantener buenas relaciones. La contradicción presente no es antagónica, sino parte del proceso de colonización. Por una parte, se somete a la población y por otra está la necesidad de establecer soberanía, para ello se recurre a gobernantes *mapuche* locales, los cuales mantienen un ascendiente para ejercer coerció o influir, reclutar gente y ser obedecidos. Se aplica la lógica de capitanes de amigos e indios amigos, que se ocupó en siglos anteriores.

La población chilena no era totalmente disciplinada, por ello había que mantener un contrapeso y estabilidad en el territorio. Se encontraban sujetos sociales como *mapuche*, colonos nacionales y extranjeros, misioneros católicos y protestantes, a todos había que

---

[41] Verniory, 1975: 83.

[42] Ibid.: 260.

neutralizarlos en cuanto a influencia. Esto resultaba fácil todos poseían proyectos sociales distintos y por lo tanto se embarcaron en una carrera por plasmarlos, ante lo cual el Estado se desentendió en los primeros años. Estos proyectos al chocar unos con otros comienzan a generar fricciones que desencadenan una violencia que se hace común a este período, como parte de las relaciones en un proceso de formación, como veíamos anteriormente con los novelistas. Para Leonardo León, quien trabaja la prensa de la época, sumado a ochocientas causas entre 1880 y 1900, nos muestra a la Araucanía cruzada por la violencia, todos los sujetos sociales la ejercen. Para León, quien sigue el trabajo de otros investigadores[43], aporta una visión interesante sobre el tema de la violencia después de la *"Pacificación de la Araucanía"*. León logra establecer un marco que condiciona, en cierta medida las relaciones sociales desde la perspectiva de la cotidianidad de los sujetos sociales, centrándose en el *mestizo o winka* pobre, quienes resultan ser, junto a los *mapuche*, los perdedores de la pacificación. El mestizo no resulta ser pacificado ni tampoco la Araucanía, llegando al extremo, casi en un proceso de etnogénesis, a asumir la violencia como una opción de vida.

> *"Enfrentados a un sistema estatal que les despojaba de sus tierras y los acorralaba en las quebradas y lugarejos más inhóspitos, los mestizos fronterizos desplegaron una vez más su naturaleza insubordinada y libertaria, siempre dispuesta a matar o morir"*[44].

Sobre la relación entre colonos extranjeros y *mapuche* no existen estudios acabados en la actualidad, en la mayoría de los casos se refieren al tema de manera marginal. Por otro lado, señala que el tema indígena es desconocido para los primeros colonos, salvo por la información previa a la colonización. En la mayoría de los casos se ven los aspectos positivos de la "pacificación" y de la acción misionera de los franciscanos, pero se ignoraba la lucha por la tierra de los *mapuche*[45]:

> *Los primeros colonos ignoraban por cierto todo lo relacionado con la cultura mapuche: su origen social y su escasa formación educacional les impedía de comprender a los mapuche desde la óptica cultural*[46]. *Persistía en ellos la visión imperante de la época colonial, donde los indígenas eran considerados como hombres salvajes y primitivos. Fue así que al primer contacto con los mapuche surgieron los reflejos eurocentristas de considerar a sus nuevos vecinos con desprecio y distancia*[47].

[43] Mario Góngora: "Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile"; Arturo Leiva "El primer avance a la Araucanía. Angol 1862". Jorge Pinto, "El bandolerismo en la frontera, 1880-1920"; Gabriel Salazar, "Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena". Si bien Salazar no trabaja la Araucanía, León sigue *"... algunos paradigmas planteados en [su] manuscrito..."* (Ibid; 19).

[44] León, 2005: 18-19.

[45] Dufey, 2000; 106.

[46] Dufey ve a los colonos como hombres ignorantes y por ello les era difícil entender la sociedad mapuche.

De esta manera, se fueron implementando los proyectos de los distintos sujetos sociales que ocuparon la frontera, todos excluyentes entre sí en este primer período. El autor hace la diferencia entre los alemanes del sur –en cuanto al distanciamiento que tienen con los *mapuche*– y los suizos que logran mantener una relación más armoniosa con ellos en una primera etapa, pues a medida que comienza a avanzar el siglo esto cambia. En un informe del consulado Suizo de Valparaíso de 1885 encontrado en el Archivo Federal Suizo se lee:

> *Los inmigrantes mantienen muy buenas relaciones con los mapuche que habitan todavía en estas comarcas. En cambio hay que deplorar actos de bandidaje y asesinatos cometidos por campesinos chilenos que han visto con malos ojos a nuestros inmigrantes.*

Entre 1884 y 1897 el vice consulado suizo registró 22 asesinatos, en estos no participa ningún *mapuche*, tampoco en los robos, asaltos e incendios intencionales (Dufey; op.cit). En un momento existió la posibilidad de generar una alianza con el colono, si éste no se hubiera aprovechado del patrimonio *mapuche* para expandirse económicamente. Dufey menciona, basado en las cartas emitidas por colonos suizos a sus familiares en Europa, que los *mapuche* eran flojos y desconfiados, aunque en las mismas cartas hablaban de la colaboración que realizaban con ellos, mencionando las amistades entre los niños. El autor planteó que la relación de colaboración se vio eclipsada con los años debido a la acumulación económica y el prestigio social de los suizos, estableciéndose una relación de dominador y dominado en que el *mapuche* pasa a ser el trabajador agrícola y su mujer la sirvienta en la casa de los colonos.

Dufey nos menciona que los intercambios comerciales entre *mapuche* y suizos se complementaron a través de la creación de un pequeño mercado interno, en un principio, el cual fue modificado a partir de la conformación de poderes económicos que se consolidaron a partir del desarrollo de los centros urbanos. En este sentido el primer agente comercial que se les presentó a los suizos fueron los *mapuche*. En cuanto a salud los colonos hicieron uso de las prácticas medicinales *mapuche*, el acceso a medicina occidental se encontraba limitado a algunas zonas urbanas a las que era difícil acceder en emergencias. En la correspondencia los suizos mencionaban su participación en *gillatun*, *palin* y otras actividades sociales *Mapuche*, al mismo tiempo que estos últimos se incorporaban a las escuelas y a los templos protestantes. Finalmente, Dufey señalaba que la existencia de conflictos surgió en torno a la tierra (considerada mercancía) y con los préstamos que terminaban hipotecando a terceros la tierra *mapuche*, sobre todo cuando estos intercambios se hicieron de mala fe, como fue la constante.

[47] Dufey, 2000: 107.

En un contexto de dominación y pérdida de soberanía por parte de los *mapuche*, el territorio estuvo lejos de contar con un paz social. Como lo señala León, la violencia se desató en todas direcciones e involucró a todos los agentes sociales. Los testimonios por violencia religiosa, entre protestantes y católicos, iban desde el relato oral hasta los juicios. La violencia se instituye al interior de la familia, en los espacios públicos y privados, en fiestas y espacios transgresores, entre colonos, mestizos, extranjeros, en contra de lo moderno, en contra del Estado y sus agentes, como desde el Estado hacia todos los grupos sociales. No hubo proyecto político para la Araucanía, entre la guerra civil de 1891, y las disputas de poder de los grupos santiaguinos se desdibujó el proyecto de incorporación de este territorio. La violencia, como elemento neutralizador de los agentes en el *Wallmapu* (país mapuche) se transformó en un arma política para ser utilizada desde el poder local.

El indígena José Luis, se ha querellado por escrito a esta subdelagación, exponiendo que el inspector Don Juan Antonio Tisnado le quitó un caballo de su propiedad, como usted podrá informarse por la querella que me permito adjuntarle y un certificado que le dio Tisnado en el momento de apropiarse del animal[48].

Lo anterior es parte de la queja de un *mapuche* frente a un inspector de subdelegación, cargo de confianza política que impartía justicia, y era elegido por el intendente en una terna. Juan Tisnado es procesado, no solo por esta causa, pues acumulaba otras quejas, lo cual finalmente lo alejó del puesto. Pero sigamos con este caso:

Señor Subdelegado de la 1° Villa Alegre.
Pongo en su conocimiento de Usted que habiéndoseme perdido un caballo mulato ensillado y dicho caballo lo he encontrado en poder del indígena Coilla en Quintrilpe y habiendo encontrado ahí me presenté en casa de dicho indio cobrándome mi caballo y me contestó que dicho caballo[lo]había comprado a un indio y que no lo conocía, después de esta aclaración me presenté en casa del cacique que dicho indígena pertenecía y me querellé ante él, entonces el cacique mandó a llamar a dicho indio y obligó que me entregara mi caballo. Contestó que no podía entregar el caballo porque lo había muerto, pero se comprometió a pagármelo y me pagó un caballo tordillo negro.

La primera parte de esta carta nos presenta un escenario donde la gobernabilidad de los *lonko* se mantenía a 20 años de culminada la guerra de conquista. Esto evidencia que el Estado no estaba aún afianzado en el *Gulumapu*[49]. Por otro lado, los *mapuche* de un territorio a otro

[48] ARA; Intendencia de Cautín; Vol. 2, Fj. 249; Subdelegación de Ultra Cautín, 22 de agosto de 1898.
[49] Corresponde al sector chileno, al sector argentino se le denomina Puelmapu.

hacían uso de las estructuras de autogobernabilidad, especialmente para obtener justicia y someterse a sus dictámenes, esto fue creando un nuevo escenario dentro del colonialisno, un sistema intraétnico y otro interétnico. Para este primer período los *lonko* siguen siendo parte de este sistema intraétnico.

Después del pago comprometí que dicho animal [llevarlo a la subdelegación] entonces vinimos donde el inspector Juan Antonio Tisnado a precaución del caballo.

La segunda parte deja clara la existencia de esta visión interétnica y del poder de las estructuras *winka*, los grados de violencia llevaron al *mapuche* a recurrir a los jueces *winka* para circular con animales sin ser confundidos con cuatreros, como ocurre en el ciatdo caso. Los caminos o rutas que son espacios públicos pasan a la jurisdicción y competencia del *winka*, convirtiéndose la comunidad en un espacio privado, transformando el poder de los *lonko* al pasar a una dimensión privada, proceso que se siguió desarrollando durante todo el XX.

Entonces Tisnado me [sujetó] el caballo sin ninguna causa, después me dio un certificado, pero mi caballo no me lo entregó, porque se lo llevó y me dijo que si yo ponía reclamo me castigaba por diez días en el cepo solo de un modo me lo entregaba si yo le daba cuarenta pesos y yo como pobre le ofrecí diez pesos y no aceptó. Por tanto, suplico a usted que me sirva ordenar a dicho señor me devuelva mi caballo como costo (dinero) el valor y lo estimo mi caballo en cuarenta pesos y lo gastado en cien pesos porque hace más de un año que carezco del servicio"[50].

Esta cita muestra la institucionalidad que se desarrolló los primeros años en ***Gulumapu***. Hombres de dudosa reputación que no dudaban en extorsionar robar y amenazar, no importando si lo hacían desde un cargo que les entregaba el Estado. Si bien en este caso se expulsa al juez sin saber si se hace justicia a favor del *peñi*, lo claro es que se demoraron un año en tomar esta decisión, tiempo suficiente para armarse una percepción negativa de las estructuras *winka*. Casos como éstos traspasaban la acción de los juzgados para ser conocidos por las autoridades políticas, por lo que las denuncias se acumulaban hasta que las situaciones resultaban insostenibles; entonces se investigaba. En el fondo se va creando una práctica y estableciendo una percepción antagónica al Estado, tanto para *mapuche* como para los chilenos pobres. A continuación vemos lo que ocurría en la Subdelegación Tirúa, en carta al Gobernador de Imperial, acerca del comportamiento del juez del Newentue.

"Acompaño una lista a Us en cumplimiento a los datos que me pide Us en telegrama fecha 26 del presente.

[50] Ibid.: Fj. 250; Truf Truf, 20 de agosto de 1898. Nehuentúe, Octubre 30 de 1901.

Me permito hacer presente a Us que día por día hay quejas contra el juez de subdelegación de esto, por los mucho abuso que comete con los habitantes sobre todo con los indios, ya porque no le trabajan o porque les privan que no se introduzca a sus recursos hacer trabajos, sacando multas dejándolos a beneficio del mismo pidiendo pagos por las justicia que hace poniéndolo en libertad a individuos que son acusados por hurtos u otros delitos que merecen pena efectiva solo por el hecho que el acusado le pago asiéndose justicia de si mismo, solo habido del pretexto que es juez. El que suscribe en mi carácter de subdelegado me creo en el deber de hacer presente a Us estos denuncios[51].

Son múltiples las acusaciones hacia los jueces de subdelegaciones y distritos. La capacidad de ejercer coerción era clara, sus alianzas con forajidos o con latifundistas les permitían disponer de un grupo armado rápidamente[52]. Los pagos por obtener resultados favorables de la justicia raramente eran denunciados, hay que pensar que la mayoría de la gente vivía en un estado de aislamiento y que la conexión con los pueblos sólo se facilitaban en algunas épocas del año.

Ruego a Us se sirva ordenase notificar a los indígenas Juan de Dios Curiche i Hueche Curiche de la reducción Curiche Epul a fin de que se abstengan de arrendar tierras i a estos i a los demás i de esta reducción para que no pongan obstáculos a fin de que los terrenos de esa hijuela a Ignacia viuda de Juan de Dios Pehuenche. Ruego a si mismo a Us se sirva hacer notificar también a don Ernesto Pablitza i a don Domingo Contreras a fin de que se abstenga de arrendar tierras de indios bajo apercibimiento de pedir en su contra lo que en derecho corresponde[53].

---

51 ARA; Fondo Gobernación Imperial Vol. 39 Fj. 253.

52 Gonzalo Vial; volumen I; tomo III; *Historia de Chile (1891-1973)*; capítulo séptimo: "Economía: Tierra e inflación". Refiriéndose a la Araucanía plantea lo siguiente: *"Estos hechos, la multiciplidad y complejidad que exhibían las leyes y los reglamentos sobre colonización y tierras, y la vida misma del far west meridonial -donde imperaba la fuerza, y los jueces y autoridades brillaban por su ausencia o por su corrupción-, convirtieron la propiedad austral en un mare mágnum, imposible de desenredar. Resistió a pie firme todo intento legal o administrativo para regularizarla"* (Vial; 1984; 445). Como señalábamos anteriormente, se insiste en las responsabilidades individuales para evitar las responsabilidades políticas del Estado y de la sociedad civil de la época. Es cierto que el imponer la maquinaria del Estado resultaba difícil, en este proceso colonialista, si bien haber militarizado la zona era una opción, el Estado y principalmente su clase dirigente estaban claros en su negativa de no invertir, pues el sueldo de Chile vendría del Norte, dejando a la deriva los nuevos territorios, pues no importa que se maten ya que tarde o temprano el Estado va intervenir de manera directa colocando el orden que se necesitaba en estos territorios, cuestión reflejada con el aplastamiento militar de la insurgencia campesina en Rankil el 1936, de esa manera el disciplinamiento comenzó su avance hacia el territorio *mapuche.*

53 ARA; Gobernación de Imperial; Vol. 50 Fj. 121. Temuco, 23 de Enero de 1902 Firma J. J. Sepúlveda; Protector de Indígenas.

Entre 1900 y 1910 uno de los grandes problemas que debían enfrentar los protectores de indígenas fue la presión que hacían los chilenos pobres, colonos y latifundistas por arrendar tierras *Mapuche*, pese a la prohibición que establecía la legislación y al proceso de entrega de Títulos de Merced (1884-1930) que llevaba la Comisión Radicadora. Los protectores de indígenas funcionaban, supuestamente, como garantes de los *Mapuche*. Recibían las quejas y las tramitaban en dos direcciones: al presidente de la comisión radicadora, si el proceso correspondía a deslindes o entrega de Títulos de Merced; si era otra queja, al intendente, quien intentaba resolver los conflictos en primera instancia. De continuar y dependiendo de la materia, pasaban a los tribunales civiles y en casos graves a los de orden criminal. La cita corresponde a la *comunidad Curiche Epul*, del sector de *Ragiñtulewfu* (entre ríos) en la comuna de Nueva Imperial, el caso de la asignación del suelo tiene una explicación cultural[54], *por una parte, el az mapu* (norma) indicaba que al morir el esposo una viuda podía quedar en la familia del hermano del difunto (*ñeñekurre*). De no proceder así entonces debía volver a su *lof*[55] quedando la tierra en el linaje del marido. Sin embargo con el proceso de radicación el uso del suelo ya no estaba regulado por el *lonko*, ni el *az mapu* o la familia. Por el contrario, es el Estado quien ha decretado la asignación de suelo, con esto la familia extendida deja de resolver el proceso de asignación siendo la familia nuclear la que decide, reconociendo que en esta decisión también incide la opinión de la comunidad. Desconocemos si el reclamo lo interpuso la viuda Ignacia o algún familiar, el hecho es que rompe un esquema y es la mujer la que aparece en este espacio demandado el derecho a conservar su "propiedad"[56]. Esta disputa evidencia el quiebre de los *Rayñma* (familias extendidas) y la pérdida

---

54 Este tema lo ha trabajado con mayor detención Milan Stuchlik para analizar el tema de la tenencia de la tierra al interior de las comunidades mapuche.

55 Comunidad de origen.

56 Creo necesario advertir que la normativa, previa a la invasión militar chilena y argentina, establecida no corresponde a la normativa que fue adoptando la comunidad mapuche del siglo XX. Quiero precisar que los relatos que hablan de normativa tampoco indican que se cumpliesen al 100%, es más, es probable que esto nos lleve a al reflexión que Pierre Bourdie realiza al analizar las reglas y el estructuralismo, al analizar los fenómenos desde la estadística (2000; 21) en ella hay un desfase entra la regla y la práctica, pero lo relevante es plantearse ¿Por qué considerar la regla si no existe una práctica tan abrumadora? Creo que la respuesta la daba Bonfil Batalla (1983; 249-256) es porque en el fondo todas las sociedades al plantearse qué tipo de ser humano o sociedad quieren, desde una perspectiva ontológica, plantean el ideal de sociedad que quieren *ser.* El retomar una regla depende de dos aspectos: uno del proyecto de sociedad que se quiere y que exista la práctica aunque no sea mayoritaria. Hay que recordar otra gran diferencia, la tierra previa a la invasión era de carácter familiar, asignada por un *lonko* a la familia, y por el padre al hijo, incluso la familia decidía si parte de sus miembros dejaban el *lof* para asentarse en nuevos espacios, el fondo no era la heredad de la tierra sino la consolidación de la familia, pues tierra existía suficiente. Anterior a la radicación una expresión como que la mujer se va a las tierras de su marido hay que analizarlo desde una perspectiva de localización, pues ellos podían emigrar y esa tierra era asignada a otras personas, cuestión que se rompe con la radicación. Creo necesario advertir que la normativa, previa a la invasión militar chilena y argentina, establecida no corresponde a la normativa que fue adoptando la comunidad mapuche del siglo XX.

del *küpalme* (linaje) en el sentido que existe otra fuerza que puede intervenir en las escisiones del *lof*. El colectivismo dio paso a la realización de un individualismo que se fue desarrollando durante todo el siglo XX, comenzando un lento resquebrajamiento de la territorialidad *mapuche* en unidades más básicas.

> *En la reducción Bartolo Leviman vive hace como cuatro años Daniel Prieto ocupando abusivamente una extensión de cinco cuadras más o menos. Este individuo es una perpetua amenaza tanto para los indígenas como para los vecinos, pues su casa, según se me asegura, es una guarida de ladrones. Como la ley prohíbe absolutamente la ocupación a cualquier titulo de terreno de indígenas ruego a Us se sirva si lo tiene a bien, hacerlo lanzar por medio de la fuerza pública. A Bartolo Leviman*[57] *y sus comuneros se les ha adjudicado una extensión de 297 hectáreas*[58].

La vulnerabilidad de los *mapuche* comienza a evidenciarse cada vez más. Es clara la presión de los *winka* por acomodarse en el territorio, aunque sea en pequeñas porciones de tierra, incluso al interior de las comunidades. Se debían realizar cambios en las relaciones interétnicas como era la aceptación de bandidos que circulaban de un lugar a otro, obligándolos a generar una logística para su alimentación, vicios (bebida) y evasión de la acción policial, para ello necesitaban el amparo de los lugareños. En algunos casos esta complicidad estaba dada por una relación de seguridad en torno a sus bienes ya que los bandidos respetaban los lugares donde eran hospedaban para no ser delatados, incluso compartiendo con personas de la comunidad. Estas relaciones fueron por interés y no por fraternidad, el bandido no era un aliado incondicional, generando muchas veces división en las comunidades. En 1882 Isidoro Errázuriz planteaba el destino del *mapuche* de la siguiente manera:

> *¿Desaparecer? La lucha es desigual entre chileno, extranjero e indígena. El último es el menos resistente a la viruela, al cólera, al alcohol. Empobrecido pronto perderá la tierra, tendrá que reducirse a la calidad de peón para no morir de hambre. Perderá su lengua, costumbres, instituciones hasta su vestimenta. Pero el mapuche está consciente de su derrota. No se humilla ni se enorgullece. Sabe que las cosas irán cada vez peor para él, pero sigue con la frente alta, la marcha elástica, grave inmutable, como si no necesitara nada, como si nada tuviera que temer. En su lugar otras razas americanas habrían ya perdido esta apariencia altiva, o aplicado sus fuerzas al vagabundaje. Él, no comete crímenes, apenas algunos delitos menores*[59].

Para Vial, la interrogante fue la supervivencia del *mapuche*, esta supuesta debilidad si mermó a nuestra población no la hizo desaparecer, ni física, ni culturalmente menos perder su autoidentificación. Pero no todo fue caos en el *Wallmapu*. En lo cotidiano los patrones culturales fueron cambiando lentamente, el Estado no tuvo la fuerza para hacerlo de manera violenta y tampoco tuvo el interés, pues su atención estaba en las tierras y no en las personas. En cuanto a las costumbres mortuorias, éstas todavía tenían un carácter festivo y de congregación de los *küpan* (linajes familiares), las que duraban el tiempo necesario para que acudiera la mayor parte de la parentela. Los ***eluwun*** (ceremonias mortuorias) tienen que ver con un espacio de reclutamiento social donde se retroalimentan los linajes a partir de la historia, las relaciones sociales, evaluando los liderazgos y reforzando las creencias. A continuación vemos estas costumbres a principios de siglo XX[60].

> *Temuco, 28 de Octubre de 1901 N° 1331*
> *Al Gobernador de Imperial*
> *El señor Ministro de Relaciones Exteriores en nota N° 328, de 22 del presente (...)*
> *"Son frecuentes en las costumbres indígenas algunas ceremonias depresivas para la cultura patria, y lamentables por los perniciosos efectos que acarrean para la salubridad de las personas que las practican. Tiene conocimiento este Ministerio que, tanto en las fiestas denominadas machitunes, o sea, la curación de los enfermos por los médicos machis, en los Pillantunes o rogativas al Pillan, como en los enterramientos de sus muertos; celebran fiestas que les sirven de pretexto para embriagarse y observan ceremonias que no son otra cosa que restos de barbarie. El dejar los cadáveres por varios días y hasta meses antes de enterrarlos en las rucas o habitaciones,*

> *Temuco, 29 de octubre de 1901. N° 1334*
> *Al Gobernador de Imperial*
> *El señor Ministro del Interior, en nota de 21 del presente (...) Ha tenido conocimiento el Ministerio de que en diversos lugares de esa provincia ocurre el hecho de que los cadáveres de las personas que fallecen demoran ocho días en sepultarse debido a las paradillas que los individuos que los conducen hacen en las localidades en que se expenden bebidas, en el camino que tienen que recorrer para llegar al Cementerio, lo cual redunda en perjuicio de la salubridad de los vecinos y principalmente de los mismos conductores de aquellos cadáveres. A fin de que no se repitan estos hechos sírvase a Us impartir a las policías las órdenes que estime conveniente.*

57 Comunidad ubicada en las cercanías de Karawe. La carta esta firmada por Eulogio Robles Protector de indígenas. Este protector es uno de los que más reclamos interpuso a favor de los mapuche.

58 ARA; Gobernación de Imperial; Vol. 50 Fj. 125-126. Temuco, 2 de Noviembre de 1904. Firma Eulogio Robles.

59 Vial, 1984: 759-760.

60 ARA; Fondo Intendencia de Cautín; Volumen 12; la nota 1331 corresponde a las fojas 13 y 14. Hay copia de estas notas a todos las Gobernaciones de la Intendencia de Cautín de ese momento. La nota 1334 esta corresponde a la foja 19 y también es distribuida a todas la s gobernaciones de la Intendencia de Cautín.

entraría un peligro para la salud en sus moradores y para la de sus vecinos; y este peligro se agrava cuando se trata de fallecimientos provenientes de viruela, membrana u otra enfermedad contagiosa, juzgue prudentes procure desterrar estas costumbres e impedir en todo caso que los cadáveres permanezcan insepultos más del tiempo permitido por la ley".

La intervención del gobierno central en las prácticas mortuorias es un hecho que llama la atención. La serie de epidemias que rondan el *gulumapu* a principio del siglo XX, como la viruela, activan esta preocupación, sin embargo se aducía también como un elemento negativo al *machitun*[61] (práctica curativa en cuya terapia participa la familia del enfermo y la comunidad), evidenciándose un sesgo ideológico y una actitud de supresión cultural más que una preocupación real por el bienestar de las personas. Para los *winka* pobres también duraban días sus entierros, sin embargo, sus prácticas no eran catalogadas de "deprimentes para la patria". Para el *mapuche* la concepción de la muerte y su rito se centran en una ceremonia (*eluwun*) en que la familia despide a su muerto para que haga una buena vida en el *kamapu*. Respetar todos los aspectos ceremoniales garantiza que este tránsito sea benigno, tanto para sus familiares y asistentes como para el muerto. El que la familia mate gran cantidad de animales y gaste atendiendo a los invitados es parte de las buenas costumbres, éstas aseguran una reciprocidad con creces en otro tipo de ceremonias a que se les invita. Para el *winka* la muerte era celebrada como un medio de descomprimir, se festeja y bebe a destajo porque es la oportunidad para hacerlo, no hay sentido de la trascendencia.

La gobernación con fecha 13 del actual. Ha decretando lo siguiente:
N° 606 Habiéndose recibido en esta gobernación frecuentes y numerosas quejas de los agricultores, en cuanto que cada vez que se preparan entierros indígenas según sus costumbres se perpetran muchos robos de animales y aun crímenes quedan impunes. Decreto (1°) prohíbanse estas clases de ceremonias que con muchas frecuencias celebran los indígenas en este departamento, como medida de prevenir delitos. (2°) Los indígenas que fallecieron deben ser sepultados dentro de las veinticuatro horas subsiguientes al día de su fallecimiento, hago apercibimiento de reducir en su contra la acción legal correspondiente. (3°) Los subdelegados respectivos y por sus conductos los inspectores de la dependencia aclarar por el cumplimiento del presente decreto, debiendo dar cuenta a esta gobernación de las infracciones que ocurran[62].

Este decreto hecho por la Gobernación de Imperial nos muestra el otro lado de las ceremonias bajo el contexto del colonialismo, pues las prácticas sociales *mapuche* como *eluwun*, *gillatun*, *mafün* (casamiento) y *palin* comienzan a ser intervenidas, creando las condiciones para que los bandidos puedan robar. Cada una de estas ceremonias *mapuche* podía generar grandes aglomeraciones de 5.000 a 10.000 personas, como en el caso de entierros de grandes *lonko* cuyas ceremonias involucraban la participación de muchos *lof*[63]. Sin embargo la intervención burocrática colonial no respetaba los patrones culturales *mapuche*, con lo que el Estado se volvió una maquina de resolver situaciones del día a día, sin pensar en los perjuicios que dejaba este accionar.

El panorama en *Wallmapu* en los primeros años era confuso. Se mantenía parte de la institucionalidad *mapuche*, y por otra, se imponía la institucionalidad *winka*, con una gran cantidad de matices plasmados en diversas alianzas entre bandidos, religiosos, dueños de fundos, jueces, colonos, etc. La complicidad entre los agentes y las estructuras impuestas permitía incluso generar interlocutores ante el Estado para resolver diversas situaciones, como vemos en la carta enviada al Intendente de Cautín por la Misión Araucana. Sociedad Misionera SudAmericana de Londres avecindada en el sector de *Makewe*.

Señor don David Perry. Intendente de Cautín.
Le escribo esta para poner en su conocimiento lo que ha sucedido reciente en Metrenco en el asunto de Antonio Neculman[64] *y de sus hermanos, porque el dicho Neculman ha impedido que se abre la línea que en su presencia señaló el ingeniero*

[61] Hay que señalar la existencia de *mapuche* que se opusieron a las costumbres propias y presionaron para "awinkar" a su raza, entre ellos estaban los Painefilu de *Makewe* y los Chihuailaf de *Cunco*. Domingo Painefilu escribe al intendente, con fecha 9 de diciembre de 1911: *"para señalarle uno de los males que actualmente aflige a la población indígena, me refiero a la gran cantidad de machi o adivinas que engañan a la gente ignorante y les hacen creer en brujo y toda suerte de patrañas. A medida que el trato social va ilustrando la masa del pueblo, los indígenas vamos comprendiendo las ventajas de la civilización vemos que muchas prácticas antiguas recibidas de nuestros antepasados son evidentemente erróneas, por ejemplo [la] viruela, [las machi] recetan a veces agua con piedra alumbre, infusión de cáscaras de canelo o baños de agua fría; por manera que está muriendo mucha gente a causa de las disparatadas recetas que les aplican. Si Us., penetrado de la gravedad del mal que dejo señalado, se dignara ordenar una prohibición absoluta a estas curanderas de que no administren medicina...*Hay que señalar que Painefilu, termina solicitando vacunadores. Ver Guevara y Mañkelef; "Kiñe Mufü trokiñche ñi piel. Historia de familia", pág. 121-122.

[62] ARA; Gobernación de Imperial; Volumen 25; Fj. 354-355. Nueva Imperial, Octubre 16 de 1913.

[63] En el *eluwun* de Lorenzo Kolüpi se describe lo siguiente:

Eluwün mew fentren che trawüy, itro pepi traflay rume fütra lelfün mew.	*Después le hicieron un entierro tan numeroso, que la gente no cabía en el lugar de la junta.*

(Mañkelef & Guevara; 2002; 38). Cuando se utiliza el concepto de ***füxa lelfün*** tiene que ver con una gran pampa o gran extensión de terreno, donde muchas veces se realizaban parlamentos, ***Xawün***, ***Koyagtun***, etc, por lo general, eran sitios donde se superaba la concurrencia de 10.000 personas.

[64] Antonio Nekulman fue profesor normalista y colaboró en las investigaciones del etnólogo Tomás Guevara.

Fuentes Price[65]*, además él ha amenazado a su hermano Marcial, diciendo que lo mataría a balazos. Por poco se fueron a las manos porque su hermano no le teme. Para evitar que Neculman siga en este camino peligroso para él y para otros, y además para que cese de difamar a mí personalmente porque le he impedido en su propósito de quitar terrenos a sus vecinos con la alegación falsa de haber sido entregado a él dichos terrenos, le ruego que, si lo tiene a bien, le llame a dicho Neculman para presentarse a la Intendencia juntamente con el infrascrito. Así entenderá él como para el respeto que debe a su propia persona y al puesto que ocupa en la enseñanza del Estado, debe comportarse..."*[66]

Estos conflictos entre comuneros *mapuche* traspasaban sus mecanismos de resolución interna, llegando finalmente al Estado, desarrollándose distintos esquemas de interlocución interétnica. Aparecieron agentes que buscaron intermediar desde posiciones que hoy denominaríamos como sociedad civil, como las iglesias, por poseer o adjudicárseles una validez y legitimación frente al Estado, al cubrir aspectos que este otro no podía cumplir.

En el primer centenario de la República (1910) se intentó dar una imagen de modernidad (algo parecido a lo que ocurre frente al bicentenario actual), presentando obras de progreso y de integración de los actores sociales. Otra de sus máximas expresiones fue demostrar esta integración a través de la educación, superando la barbarie que era parte de la condición de los *mapuche*.

"Del Ministerio de Industria i Obras Públicas, con fecha de 26 de agosto ultimo...
...díctese a la construcción de una escuela Industrial y Asilo Fiscal de Indígena en Temuco... al sur de los terrenos ocupados por la escuela indígena. El Agrónomo Regional de la Tercera Zona procederá a hacer entrega de dicha quinta al

65 La Sociedad Araucana, perteneciente a los anglicanos, tuvo una estrecha relación con los funcionarios de la comisión Radicadora de Indígenas. De hecho los dirigentes, acusan a estos funcionarios de la pérdida territorial que sufrieron y de la cual se benefició la Iglesia Anglicana: *La iglesia anglicana recibió las tierras, pero no podía legalizarlas sin caer directamente en un fraude, así que buscaron una estrategia para salir lo más limpio de la usurpación. Para ello en confabulación con Manuel Concha, funcionario, protector de indígena, el señor Sangler, representante de la misión, le compró las tierras al señor Concha, tierras que la misión más adelante vendió a Dancan Ford. La comunidad afectada, directamente, fue la Fernando Hueche.*
Expresiones vertidas por Francisco Chureo en el *Xawün* realizado por las Identidades Territoriales y Organizaciones *Mapuche*, en *Makewe* día 8 de marzo del 2003, en el marco del conflicto entre la iglesia Anglicana y el Hospital Intercultural de *Makewe*. Los Anglicanos repartieron volantes acusando a las *machi* de brujería, solicitando que la gente no se atendiera con ellas, acción que fue respaldada por el obispo anglicano y el Consejo de Pastores de la IX Región.

66 ARA, Intendencia de Cautín; Vol. 30; Fj. 90. 24 de Enero de 1907.

Intendente de la provincia quien efectuara su inscripción en el Conservador de Bienes Raíces..."[67]

La educación del indígena se convirtió en la acción redentora de la civilización, pero a ello se debían agregar condiciones para ser inculcada, como el asilo o internado de los alumnos, enseñándosele al niño *mapuche* un orden donde el capital necesitaba de obreros muy bien disciplinados para la producción. Por el crecimiento demográfico de la población y su presión sobre la escasa tierra, con toda la secuela de conflictos que esto generaba, se hacía necesario que los niños obtuvieran educación, bien para volver o para irse de su comunidad. La educación misional estaba más orientada al área campesina, a través de los metodistas con sus escuelas granjas y los anglicanos, con hospitales y escuelas. Los niños que terminaban sus estudios podían volver como profesores y desarrollar un proceso de alfabetización más que de educación. Pero el reclutamiento del *mapuche* no solo se dio a través de la escuela, había que generar más estímulos en el área ideológica, como reforzar los símbolos que entregaba la escuela, atrayendo también a los adultos *mapuche*, generando su disposición para celebrar las fiestas patrias.

A fin que los indígenas residentes al otro lado del río Cautín puedan asistir a la celebración de las fiestas del centenario, sírvase dar a estos preferencia en el pasaje de la lancha, durante los días 17, 18 y 19 del corriente[68].

¿Qué más inofensivo que sentirse parte de las fiestas patrias? En el fondo esto se relacionaba con introducir la idea de nación, de un territorio más amplio de lo que fue el país *mapuche*, de lealtad a un Estado que hacía 30 años nos había sometido y nos estaba despojando de nuestras tierras.

Se ha presentado a esta Intendencia el indígena Juan Cañulef, residente en esta subdelegación exponiendo de que don Luis San Cristóbal, en unión de fuerza de carabineros, lo ha flagelado de una manera bárbara y que además le han llevado un novillo de su propiedad[69].

Sin duda, los propios *winka* mantuvieron encendido el sentimiento *mapuche* de no querer ser parte de una sociedad abusiva con él. Como lo demuestra la cita, lo que trataba de iniciar el Estado era frustrado por los miembros de su propia sociedad con la utilización de las instituciones de "orden", en este caso no solamente un *winka* rico abusaba de los *mapuche*, sino que lo hacía en conjunto con los representantes de la ley. En esta misma lógica encontramos la siguiente denuncia, donde se cuestiona a los religiosos franciscanos:

67 ARA; Intendencia de Cautín; Volumen 62; Fj. 319. Temuco, 5 de septiembre de 1910.
68 Ibid.: Fj. 367; Temuco, 15 de septiembre de 1910. Firma subdelegado de la primera subdelegación.
69 Ibid.: Fj. 399; Temuco, 1 de octubre de 1910.

Señor Director del Diario La Época

Los padres franciscanos de Cholchol dos veces nos han reunidos a todos los caciques...: la primera vez nos dijeron que venían mandados del papa porque... le habían dicho que en Chile los campos estaban llenos de zorros y no de mapuche y por esto... mandó a decir al presidente que inmediatamente mandará a ver si era cierto o no que no habían mapuche.

También dijeron que el papa había mando orden al presidente para que a todos los caiques le diera un sueldo cada mes y que el mapuche que no tuviera a su hijo o su hija en colegio católico le van a quitar su terreno:

En esta última reunión del Domingo dijo el padre que ellos mandaban más que el presidente, porque ellos confiesan al presidente y que el lunes va a salir a bautizar a todos los mapuche y que el que no quiere casar ni bautizar van con los soldados para traerlo preso, porque el es hombre educado que sabe más que todos. También dijo que todos tienen que darle pesos al mes porque sino no da 20 pesos le van a quitar su terreno.

Por esto pregunto a Ud. Señor director [...] si es cierto que papa manda más que presidente y puede quitar terreno porque no querer a ello[70].

Esta carta redactada por un *lonko* en 1911, nos muestra un descontrol en la forma de posesionarse del patrimonio *mapuche*, si bien los militares ya se encontraban en los regimientos. Esta carta estaba orientada al sector alfabetizado de la población, sector minoritario, pero en su mayoría perteneciente a la clase dirigente y capas medias. Como habíamos dicho los actores que pululaban tras la tierra indígena no se encontraban cohesionados del punto de vista de los intereses, por lo tanto, había un sistema de alianzas entre los *winka* que los *mapuche* buscaban intervenir. Tampoco existió un actor social que homogenizara el poder, no lo fueron los políticos, ni los religiosos, como tampoco los comerciantes. La intervención escrita del *peñi* incitaba a confrontar a religiosos y políticos, este juego mediático permitía aclarar las coordenadas del poder, pues fuera de la denuncia estratégica se trataba de buscar la alianza o la interlocución con aquellos sectores más poderosos de la sociedad. Por lo visto la falta de una autoridad fuerte en la zona se prestaba para opinar sin contrapeso y miedo a una sanción. La amenaza enviada por los Franciscanos a los *mapuche* de *Cholchol*, si no asumían la fe católica y aportaban con dinero, apuntaba a dos aspectos sensibles entre los amenazados: primero, la posibilidad de nuevas pérdidas territoriales y, segundo, la intervención de los militares.

[70] CEDEM LIWEN; Fondo de Prensa; La Época 29-11-1911; El negocio de los Franciscanos. Habla un indígena. Firma Juan Collinao.

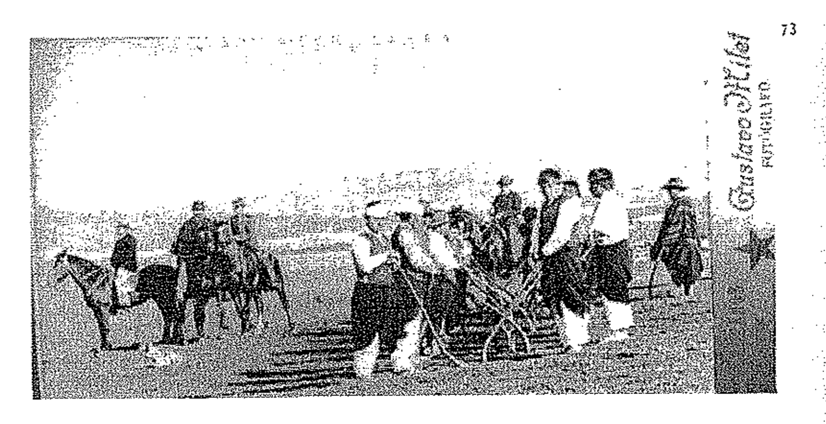
Así como los Franciscanos buscaban extender su obra a costa de restricciones culturales, también se comienzan a prohibir -como vimos en el caso del *eluwun*- los aspectos que permitían la concentración de personas *Mapuche* tras fines religiosos. Como esto no era algo fácil de erradicar, se hacía menester controlar, por lo que se comenzó a exigir de las comunidades solicitudes para autorizar los *gillatun*[71]. El hecho de que aparecieran carabineros asistiendo a los *gillatun* enviados en comisión de servicios, se producía para evitar la acción delictual de bandidos y de comerciantes inescrupulosos que iban a vender alcohol y hacer negocios fraudulentos. Cabe mencionar que producto de la ingesta alcohólica se armaban riñas que enturbiaban la acción religiosa *mapuche* desanimando a las familias para participar en eventos propios de su sociedad. Estos aspectos eran de cuidado, pues estas acciones destruían la posibilidad de construir comunidad, los factores que alteraban la convivencia permitían la disgregación de los grupos, lo que dificultaba la posibilidad de sostener un proyecto común. Denuncias de este tipo siempre se mantuvieron, como la planteaba don Domingo Tripailaf:

> *[el] Nguillatun que, hasta el día de hoy, en algunas comarcas indígenas de Chile, se practica con algunas variantes que tiene su origen o en el progreso cultural o en la influencia de religiones exóticas o en la intromisión de hombres de otras razas, que impulsan su celebración guiados por el único fin de aprovechar la ocasión para hacer negociados de aguardiente y vino de su propiedad*[72].

Este *peñi* hizo una descripción acabada del *gillatun* en la Guía Informativa de Cautín del año 1948 (elaborada por el capitán de ejército Víctor Catalán Marzant). Para él la intervención del *gillatun* por elementos ajenos a la comunidad lo llevaría a desaparecer, señalando que sólo algunos se atrevían a mantenerlo. Sin duda hoy podemos señalar que las comunidades que no han mantenido esta tradición, han comenzado con un proceso de recuperación cultural que en muchos casos se inició poniendo límites desde un primer momento a esos agentes que Tripailaf mencionaba como desvirtuadores del ceremonial.

[71] N° 139. *Cédese la autorización necesaria para llevar a cabo un gillatun. Así mismo para que el señor comandante de carabineros se envíe a dicho puesto* (Ibid; Volumen 80; Fj. 96; Temuco, marzo 18 de 1914).

[72] Tripailaf, 1948: 17.



[73]

El problema indígena

La suerte de ciento cincuenta mil araucanos ha empezado a interesar vivamente a la prensa y a los poderes públicos. Hasta ayer se tenía de los indios la idea más triste y eran estimados como rémora dentro del proceso de civilización nacional. En virtud de este concepto la generalidad del público toleraba y aceptaba como lógico que nuestros aborígenes fuesen lanzados de sus tierras y sometidos al influjo y a la acción de los que se preocupaban de corromperlos y extinguirlos sin omitir los más delictuosos medios. Los indios son ebrios, los indios son flojos, los indios son ladrones, deben perecer todos y se les debe quitar sus suelos para entregárselos a quienes los soliciten: este era el estribillo que repetía el público inconscientemente por quienes no se detuvieron jamás a meditar acerca de la suerte de los araucanos en su propia tierra y maliciosamente por los esquilmadores y corruptores de tan indómita y venerable raza. Hoy las cosas empiezan a cambiar en forma sustancial. La prensa de la capital y de provincias unánimemente han levantado su voz poderosa para pedir justicia y salvar a los araucanos de la situación denigrante, odiosa e injusta en que se les tiene colocados[74]*, y en todas las esferas dirigentes del país se ha levantado una ola de buena voluntad y decisión para elevar a los indígenas al grado de cultura y de bienestar a que les dan derecho los méritos y las virtudes de su raza. El gobierno ha entrado a preocuparse seriamente del problema y tanto el señor Ministro de Colonización como el Excmo. Señor Sanfuentes consultan la opinión de nuestros hombres públicos más eminentes para llegar a la solución patriótica y justa de todas las dificultades que hacen ya imposible la vida a la generalidad de nuestros aborígenes. Base fundamental de esta anhelada solución es el Congreso Araucanista que se inaugurará el 15 de diciembre en Santiago. Conocen ya nuestros lectores y el país los grandiosos preparativos que una porción considerable de los elementos dirigentes del país, en unión de los prelados de la Iglesia, realizan para que ese congreso sea, el desideratum de las aspiraciones y anhelos que se abren paso en todas las esferas en favor de los araucanos. El problema indígena ha llegado pues, al punto más culminante de su desarrollo y el país espera ansioso la solución definitiva que no podrá ser otra que conceder a los indios lo que nuestras leyes conceden a todos los hijos de Chile: equidad, justicia y libertad; como medios de aprovechar debidamente el vigor y los esfuerzos de toda una raza en obsequio del bienestar y la riqueza nacional*[75].

En 1916, a seis años de la creación de la Sociedad Caupolicán, los hechos violentos ocurridos en distintos lugares del *gulumapu* iniciaron un debate acerca de lo indígena, de los conflictos que se perfilaban en el futuro. Voces como éstas planteaban la posibilidad de debatir el tema *mapuche* como parte del proyecto de país, evidenciando voluntades políticas y grados de sensibilidad aunque desde una posición de minorías, como hoy en día. En 80 años el *movimiento mapuche* ha intentado sensibilizar al Estado y sus funcionarios, ha expuesto ante la sociedad civil sus problemas, muchos escritores han dado a conocer sus problemáticas, al parecer las prácticas sociales son muy difíciles de resolver cuando no existe un soporte que lo permita. Hay personas que en la actualidad, así como el columnista de la cita, consideran que estamos a las puertas de la solución del "problema indígena", pero con preocupación nos damos cuenta que aún no se entiende el trasfondo de la problemática. No es un problema de pobreza o de educación, no se trata de movilidad social, sino de 120 años de expoliación económica y el nulo reconocimiento de derechos colectivos. En este lapso de tiempo colonial usufructuaron de nuestros bosques, el lingue lo utilizaron en la industria del cuero, los bancos aserraderos destruyeron miles de hectáreas de bosque nativo[76], nos quitaron el 95% de

---

73 La subversión de Gustavo Milet, mostrar al mundo mapuche bajo un orden igual al winka (Azócar; 2005; 113), revela una forma de resistencia al interior del mundo chileno, por un sector que busca establecer nuevas relaciones entre ambas sociedades, al mismo tiempo, la fotografía nos muestra la presencia de las fuerzas de orden, en este sentido se ve la presencia del disciplinamiento al Estado al intervenir los espacios de reclutamiento social, los que activan los procesos endoculturales, previo a la asistencia de los espacios como posteriormente, fortaleciendo las relaciones familiares y por ende las sociales, reforzando la visión de mundo mapuche, la intervención va desestructurando estas estructuras estructurantes.

74 Hay que mencionar que hay una serie de sucesos entre 1909, están las matanzas de Forowe, el enfrentamiento del Suto, en las cercanías de Lonkoche, la marcación de un *peñi* en *Ragiñtulewfu*, en las cercanías de Imperial.

75 *CEDEM LIWEN; Prensa; Diario Austral 9-11-1916.*

76 La explotación y destrucción del bosque nativo, así como las especies naturales, comienzan desde el proceso de primer proceso de colonización y con participación activa de los mapuche (vease Torrejón, F. & Cisternas, M. 2002. Alteraciones del paisaje ecológico "araucano" por la asimilación mapuche de la agroganadería hispano-mediterránea (s. XVI y XVII). Revista Chilena de Historia Natural 75: 729-736 (cita proporcionada por Fabien Le Boniec). En este sentido también se pueden

(continúa en la página siguiente)

nuestras tierras ancestrales, sus caminos aplastaron nuestras comunidades, nuestros *peñi* y *lamgen* fueron sus mano de obra barata, nos quitaron privatizando nuestras aguas y riveras lacustres, litorales e isleñas. En lo político nos han privado de la posibilidad de asumir nuestros destinos como nación. La situación del *pueblo mapuche* solo puede ser cambiada en la medida que en conjunto reformulemos al Estado, en la medida que seamos capaces de ir armando nuestros proyectos nacionales y nos sentemos a trabajar en puntos de acuerdo, en todas las esferas.

Hay que mencionar que entre 1900 y 1930 las denuncias se acrecentaban más al interior de las intendencias y gobernaciones. Se pensó que los Juzgados de Indios iban a resolver esta situación, pero la cantidad de expedientes que se acumulaban crecía a un ritmo jamás imaginado, prueba de ello era la cantidad de documentos que el protector de indígenas enviaba a intendencias y gobernaciones con el fin de frenar alguna compra de tierra, alguna ocupación ilegal, o para investigar juicios por deslindes. Estos años han sido poco estudiado, salvo en algunos aspectos muy puntuales y con fuentes muy dispersas como para hacer una triangulación de los hechos. Fenómenos como las pestes, en la cual Bengoa en su *Historia del Pueblo Mapuche*, recoge algunos relatos orales, pero no utiliza las diversas cartas de la junta de vacunación que funciono en esos años, fuera de cartas de mapuche y autoridades que se ocuparon del tema, en este sentido queda una imprecisión acerca del fenómeno y se caen en especulaciones y discursos políticos. Al mismo tiempo existen otros temas como: permisos para portar armas, pronunciamientos hacia los modelos educativos o de salud impuestos a los *mapuche* en este primer segmento.

Entre 1939 a 1953, el movimiento *mapuche* comienza a complementar sus resistencias y denuncias con la elaboración de propuestas. Si bien habían existido acercamientos para relevar el tema de la tierra y las concentraciones se habían ido masificando, el Congreso de

analizar algunos casos ocurridos en el siglo XX, como el de Kurarewe, por la ocupación desarrollada por población mapuche williche que se asienta en tierras que el estado chileno denominó como tierras fiscales, en la cuales se realizaron quemas y destronques de varias extensiones para poder vivir en un primer momento, para luego incorporarse en el desarrollo de la actividad maderera, siendo una de las principales actividades hasta el día de hoy. En resumidas cuentas, son mapuche los que directamente han provocado grandes transformaciones en el medioambiente, esto tiene múltiples explicaciones, entre ellas que cualquier alteración que se producía en los ecosistemas, anterior a la colonización, existían los tiempos que permitían la recuperación, lo que en la actualidad no ocurre debido a la explotación intensiva que debe desarrollar el mapuche a partir de las pocas extensiones de tierra en la que debe producir, por otro lado, existe una plusvalía que es apropiada por los intermediarios, en el 2002 en el sector de Kiñenawin, Kurarewe, el durmiente de árboles nativo de 2 metros se cancelaba a 2000 pesos, el cual era revendido hasta en barracas o proveedores de ferrocarriles en las cuales los precios subían a 5000 a 6000, en el caso de la leña el mt3 se compraba a los productores mapuche a 4000 o 5000 para ser vendidos a 10000 a 12000 pesos en las ciudades, con ello si el productor mapuche quería tener alguna ganancia debía aumentar el volumen de su producción con lo cual esto se traduce en una mayor explotación hacia los bosques nativos.

la Federación Araucana en Boroa en 1930, planteó un marco de demandas *mapuche* en las cuales la tierra pasaba a ser el eje central. Jorge Mc Bride, quién asistió a esta reunión, precisaba que se habían reunido nada menos que 6.000 *lonko* con sus *kona*[77].

> *Llegaron desde largas distancias para asistir a la reunión, muchos a caballos y en espléndidas monturas, otros en carretas de dos ruedas, arrastradas por una yunta de bueyes. Construyeron ramadas para sus familias y en el centro una mucha mayor para la asamblea. Vestidos con el típico ropaje araucano que va desapareciendo rápidamente, hombres, mujeres y niños permanecieron 4 días en el campamento, discutiendo en largos y sesudos discursos los problemas que su raza tenía que confrontar en su nuevo papel de ciudadanos chilenos. Antes de la reunión se llevó a cabo una parada marcial de miles de jinetes que, primero al paso y luego al galope atronador, les hizo recordar tanto a ellos como a los espectadores blancos, que aún vivían los araucanos de los gloriosos días. Siguió un respetuoso ceremonial, y a continuación se reunió la asamblea para considerar sus serios problemas*[78].

Cabe mencionar que ésta fue una de las concentraciones desarrolladas por los problemas que se venían generando a partir de la ley de división de comunidades del año 1927 que imponía el Estado sin la más mínima consulta a la población *Mapuche*. Entre las organizaciones que convocaban estaban: la *Sociedad Caupolican*, la *Federación Araucana* y la *Unión Araucana*, las dos primeras desarrollaron alianzas con distintos sectores de la izquierda y la derecha del período, así como con organizaciones religiosas protestantes. La *Unión Araucana* centró sus alianzas con los capuchinos, apostaban a una integración de los *mapuche* a la sociedad chilena, aunque asistían a los *gillatun* y participaban de los ceremoniales *Mapuche;* por su parte los capuchinos hicieron una gran labor denunciando los abusos cometidos por distintos latifundistas desde Kautín al sur. En este período las organizaciones de base demostraron una actitud por lograr una cohesión mayor a través de la formulación de un referente que aglutinara a la mayor parte de los *Mapuche*, lo que lograron el año 1936 al conformarse la Corporación Araucana. Una de las estrategias utilizadas por la Corporación fue la participación electoral, superando la etapa de la denuncia para entrar en un proceso de formulación de propuestas al interior del Estado.

[77] El Congreso es el IX, celebrado en la cancha de *Boroa*, lo presidió Manuel Aburto Panguilef y Juan Antiman actuó como secretario, con el fin de plantear las problemáticas del Pueblo Mapuche al Presidente Carlos Ibáñez del Campo, participa el gobernador de Imperial Armando Silva, el Primer Alcalde y el Jefe de Carabineros. Asisten 10.000 personas, entre los puntos de mayor interés están la reforma a la ley 4.169 que estaba relacionada con la división de las comunidades indígenas y la devolución de los archivos de la Federación Araucana confiscada en Lonkoche el 9 de febrero de 1929. en CEDEM-LIWEN, Fondo de Prensa, *Diario Austral*, 4/01/1930. También se encuentra en Foerster & Montecinos; Organizaciones, Lideres y Contiendas Mapuche (1900-1970), Centro de Estudios de la Mujer &Centro Ecuménico Diego de Medellín; Chile; pp. 48.

[78] 1973: 221-222.

La Izquierda y la construcción de lo *mapuche*

Cuando se habla de la historia *mapuche* se hace una dicotomía entre la derecha y la izquierda. La primera aparece como el aliado estratégico y el segundo como el enemigo. Consideramos que esto ha sido un tema impuesto desde la izquierda, pues por el comportamiento que han tenido las organizaciones *mapuche*, éstas han mantenido diversas alianzas con miras a obtener situaciones favorables a su desarrollo como Pueblo. Es más: muchos relatos se hacen con el fin de mostrar lo más extremo del antagonismo entre la burguesía que ocupa el territorio y los *mapuche*, planteándose una alianza etnia-clase, mostrándose a *mapuche* y chilenos pobres en una misma situación, haciéndose recurrente el tema de la pobreza, o el de la violencia. Hay una estrategia de comunicación para que el *mapuche* se sienta identificado con una clase, lo que no deja de ser acto de etnocidio si lo revisamos de esta forma, pues los mecanismos de lucha pasan a ser los que promueve la izquierda y la sociedad a construir aquella de inspiración marxista. A continuación reproducimos unas líneas del poeta Pablo de Rokha:

> *Poco los conozco, porque el hombre de Arauco es silencioso de cautela y de maneras. Lo forjaron desconfiado los malvados, piratas, negreros del capitalismo, explotándolos, infamándolos, engañándolos con astucias de abogados. La causa araucana es la causa de todos los trabajadores. 'Justicia' Han dicho que el país mapuche esta de pie y esgrime el pabellón de sus reivindicaciones, por el pan, la tierra y la libertad araucana. Esto es cierto, compañeros, los arrasados de ayer rugen contra sus tiranos y adquieren la gran conciencia revolucionaria que les ha de conducir, orgánicamente, a la victoria. "Clase contra clase"*[79].

Lo claro es que la conciencia revolucionaria implica dejar de lado una conciencia de pueblo para insertarse en otro proceso. Con ello los mapuche pasamos a ser un frente para la acción, o sea, una de sus piezas en el ajedrez. Si nos preguntamos hasta qué punto los *mapuche* hemos sido proletarios, al menos bajo una visión marxista seríamos pequeño burgueses por el hecho de ser dueños de nuestros medios de producción.

> *En la actualidad, las reducciones, mantienen la apariencia de una tenencia colectiva de la tierra que no fue realmente tampoco, una propiedad comunal: Las contradicciones internas y externas del sistema de reducciones..., redujeron de hecho a la población mapuche a un conglomerado de un tipo especial de minifundistas con un sentido obsesivo, pequeño burgués, la propiedad privada territorial*[80].

79 Fondo de Prensa CEDEM-LIWEN; Pablo de Rokha; "Araucanía, la irredenta"; prensa FOCH, Diciembre 1935.

80 Berdichewsky, 1971: 76.

Este autor argumentó la mentalidad pequeña burguesa *mapuche* y la desconfianza hacia el *winka*. Para él los *mapuche* eran una casta más que un pueblo, sus condiciones de explotado hacían necesaria su inserción, para ello la economía y las nuevas formas de organización podrían blanquear al *mapuche* y desarrollarlo. En esta visión está ausente el *mapuche* desarrollándose y valiéndose por sí mismo, entonces necesita una orientación, hay que capacitarlo en conocimientos externos, vetándose con ello la posibilidad de mirarnos hacia adentro y bajo nuestra cultura.

Por último, actualmente se analiza el tema *mapuche* en la idea de la victimización, inculcando una lógica del derrotado, en la cual por la recuperación territorial el *mapuche* se redimiría. Cuando se vuelve al pasado se busca aplicar esta lógica, tomando parte del discurso propio como es el tema territorial.

> *Al recordar que vinieron del norte, huyendo de la guerra de Arauco, los Ailío también anotan que su misma presencia en la zona entre los ríos Moncul e Imperial, cerca de Puerto Saavedra y del Océano Pacífico, era el resultado de la agresión y la violencia. Una vez asentados, ... lograron integrarse al aillarewe, o territorio más amplio, formado por las comunidades de Calof, Machaco, Collico, Pichingual, Pilquinao; Rucalhue y Lincay. "Eramos familia" explicó don Heriberto (Ailío)*[81].

Esta cita refleja como hoy es apropiable el discurso territorial[82] acuñado por el movimiento de identidades territoriales, pero en el resto del texto la autora carece de interpretaciones culturales para explicar la integración a un *ayllarewe*, ¿qué elementos se mantienen o cómo esto tuvo implicancias en el desarrollo, en el pensamiento, entendiéndolo desde la perspectiva del *rakizuam mapuche*, de los Aílio? Es probable que los *peñi* y *lamgen* se hayan integrado a un *ayllarewe*, pero ¿qué ocurrió con las tensiones de esta integración, en aspectos de liderazgos o de participación en sus espacios socioculturales?, cuestión relevante para explicar las relaciones sociales entre *mapuche*. Por otro lado, la interpretación del proceso de la comunidad solo se orienta al tema de la pérdida territorial, no se analizan los procesos que genera la migración y la reinserción social al interior de la comunidad. Los aspectos que le dan una dinámica interna a una comunidad se marginan para volver a posicionar el discurso de los explotados, por lo tanto, habría que preguntar a la izquierda cuál ha sido su avance ante el tema *mapuche*. Por lo menos, la derecha siempre ha tenido claro lo que quiere: chilenizar al indígena.

81 Mallon, 2004: 37.

82 Si bien se puede argumentar que el discurso territorial viene acuñándose por los movimientos de liberación nacional en los 50' y 60' o con los movimientos autonómicos en la década del 80', lo que intentamos decir es que hoy existe un consumo de este discurso en la perspectiva de posesionar el discurso de los excluidos, es decir, poner el énfasis en lo subalterno más que en los derechos políticos de *Pueblo Mapuche*.

Algunos alcances al *movimiento mapuche* del siglo XX en *Gulumapu*

Como forma de expresión política del colectivo la mayoría de los autores *mapuche* y organizaciones comienzan a interpretar la historia del movimiento político *mapuche*, en el contexto de la institucionalidad chilena, con el surgimiento de la Sociedad Caupolicán defensora de la Araucanía, pero esto no quiere decir que no hubieran existido otros intentos anteriores de organización como lo señala Foerster al mencionar las iniciativas en la casa del lonko Juan Catrileo en 1906, donde uno de los elementos que los agrupa es:

> *La defensa "de los continuos atropellos y para tomar parte en las próximas elecciones senatoriales"*[83].

A continuación presentaré dos visiones de cómo los *mapuche* recuerdan a estas organizaciones. Para José Cayupi, Inspector de INDAP en 1984, en su intervención ante el *"Quinto Seminario de Capacitación para Dirigentes Comunales Mapuches"*[84] en su ponencia *"Luchas de las sociedades mapuches en el tiempo"* caracterizaba a la Sociedad Caupolicán de la siguiente forma:

> *El 3 de Julio de 1910 se formaba la primera sociedad indígena con el propósito fundamental de defender, orientar y levantar el nivel socio-económico, cultural y educacional de los mapuches*[85].

En cuanto a Martín Painemal Huenchual, contemporáneo y más tarde dirigente de otras organizaciones *mapuche*, nos presenta la fundación de la Sociedad Caupolicán de la siguiente manera:

> *Fue la primera organización mapuche fundada a principio de siglo [XX]. Era una sociedad mutual Defensora de la Araucanía. Hablaba (...) tanto del aspecto de defensa como del político. Estaba ligado al Partido Demócrata, porque en ese tiempo, en el año 20', no había otros partidos para los pobres, por eso la casi totalidad de los mapuches fueron demócratas*[86].

---

83 Painemal & Foerster, 1983: 114.

84 Es interesante como los gobiernos de turno han capacitado a nuestros líderes, pues pareciera ser, que para los chilenos nosotros no tenemos forma de educar nuestros liderazgos, si no es acaso otra forma de colonialismo ideológico, donde los burócratas de turno preparan los contenidos del tema a tratar y el enfoque pertinente. Otro punto de este seminario, en plena dictadura militar, es que los temas son dictados, en su mayoría por *mapuche* de derecha, siendo abordados de manera técnica y mayoritariamente ideológicos, por ejemplo; Participación en el Consejo Económico-Social del Supremo Gobierno, a cargo de Efraín Nahuelpan Nahuelpan; Actualidad Nacional, Coronel de Ejército José Guillermo Carrera Ribera; Informe de la Comisión de Estudio de Desarrollo Integral *Mapuche*, Juan Neculman Huenumán; El Papel de las escuelas, Iglesias y Universidades en el Desarrollo Integral de la IX Región, Sergio Liempi Marín.

85 Cayupi, José; *"Luchas de las Sociedades Mapuches"*; en Sergio Liempi; *"Comentarios Mapuche"*; sin editorial; Temuco 1984: pág. 35.

86 Painemal & Foerster, 1983: 62.

Como podemos apreciar, el Partido Demócrata era la opción eleccionaria *mapuche*, pues poseía una posición acerca de los problemas sociales y brindaba espacio para la participación política. Las reivindicaciones *mapuche*, si bien se centraban en tierra y educación, también involucraban un compromiso de defensa como raza, por lo que los vínculos políticos fueron más de corte funcional que doctrinario, aunque vale la pena recordar que un sector minoritario, sí se integró ideológicamente, influenciados por las concepciones racionalistas de desarrollo o por las instituciones religiosas, dejando entrever que pertenecían a algo más que un partido o religión, al identificarse como hijos del *Pueblo Mapuche*. Los vínculos políticos partidistas también sirvieron de fórmula para llegar al poder, bajo la estructura *winka*, como lo relata Painemal:

> *En 1920, presencié con gran interés grandes concentraciones de mapuche, en su gran mayoría eran partidarios y militantes del partido demócrata. Esa vez fue elegido como Diputado, Francisco Melivilu Enríquez, por la provincia de Cautín, y al senado, don Artemio Gutiérrez. Martín Painemal Piallal, mi padre, fue un gran activista del Partido Demócrata, de la agrupación de Chol-Chol; además mi padre fue gran orador en idioma mapuche, con su facilidad de palabra convencía a miles de electores, como prueba de ello varios políticos mapuches ocuparon un sillón en la Municipalidad de Nueva Imperial, ellos son: don Rosario Morales y Martín Maripil.*
>
> *Pero se carecía de una organización de masas para la defensa de sus tierras, que continuamente son víctimas de los grandes ladrones de tierras, que se valían de grandes comilonas y borracheras para hacerlo. Además, formaban grandes cuadrillas de matones con balas y perros. Se apoderaban de las comunidades de los mapuches. Esto sucedió en las siete provincias en que están radicados con sus títulos indígenas*[87].

Existió una necesidad latente de organizarse como colectivo y sobre todo de correlacionar fuerza al interior de la sociedad chilena, principalmente con los partidos políticos más sensibles. En esta cita vemos que la violencia y atropellos no se limitan a un solo lugar sino que es generalizado e institucionalizado en prácticas claramente identificables. Pero ¿qué llevó al *mapuche* a no concentrarse en una sola organización?, ¿hasta qué punto existió una visión doctrinaria propia? La verdad es que con la aparición de la *"Federación Araucana"* liderada por Aburto Panguilef, surge una visión política *mapuche* con más énfasis en prácticas culturales tradicionales que occidentales[88], aunque con vínculos partidarios e intelectuales de carácter progresista. Como lo señala Foerster:

---

87 Ibid.: 30.

88 Al parecer esta organización, se dio cuenta que la violencia no era sólo parte del despojo de sus territorios, sino que también de desintegración de su sociedad, ante lo cual había que responder de alguna forma siendo el mapuchismo una opción para correlacionar fuerza al interior de su pueblo. Esta postura fue criticada por una parte de los pro indigenistas que veían sus intereses tocados, en especial la iglesia.

La trayectoria de la Federación Araucana en sus relaciones políticas es de un comienzo hasta 1938 de una ligazón estrecha con las organizaciones progresistas del país. En 1924 apoya al demócrata Francisco Melivilu en su campaña a la Cámara de Diputados; en el año 1931 junto a la FOCH proclama la futura "República Indígena"[89]*, la que se hará realidad "cuando el proletariado unido fraternalmente conquiste el poder" (diario Austral 26-12-1931)... en 1935, cuando Martín Painemal forma parte de la Federación..., se estrechan lazos con el partido comunista*[90].

La Federación Araucana basó su práctica política en la institucionalidad *mapuche*, a través del *füxa xawün* (grandes parlamentos), empleando el *Pentukun* o saludo ritual por medio el cual se interiorizaban de las condiciones de existencia espiritual y material de las personas y comunidades; y el *Nüxamkawün* o conversación, las que actuaban en el contexto de una situación dialógica previa a los grandes discursos (*weupitun*) de los líderes. La legitimación del *xawün* y sus resultados utilizaba los *perimontun* (visiones) y *pewma* (sueños). Painemal Huenchual, quien conoció la Federación, relataba lo siguiente:

Se formó casi en la misma época que la Sociedad Caupolicán [...] fue dirigida por Manuel Aburto Panguilef Tenía su secretaría en Antonio Varas, al llegar al Juzgado de Indios [...] Aburto dominaba bien el mapuche [...] estaba casado con dos mujeres indígenas. En la oficina atendía los reclamos indígenas, porque el problema indígena ha sido toda la vida un atolladero. Se juntaban 20, 30, 40 en el Juzgado había miles de expedientes con una y otra cosa: atropellos, corridas de cerco [...] Para defender a los mapuches la Federación Araucana realizó congresos en varias partes. En los Congresos se discutían sobre los problemas de la unidad mapuche y por la defensa de la tierra. Aburto Panguilef se inclinaba más a los viejos Empezaba a solicitar que le dieran a saber los sueños [...] Costumbres indígenas antiguas para mantener la tradición. El Libro de Actas, lo llenaban con páginas y páginas de sueños; un sistema muy anticuado pero entre los viejos eso era aceptable[91].

[89] La República Indígena se proclamó en el XI Congreso Araucano, en el lugar de *Carahuito*, en el *rewe Ragiñtulewfu*, perteneciente al *Ayllarewe de Forowe* (Boroa) en la cual participaron diversas organizaciones *mapuche* como la Sociedad Caupolican, La Sociedad de Aborígenes Quilapan de Victoria, Sociedad de Araucanos Malalche de Cholchol, La Sociedad de Araucanos Cacique Lautaro de Ñerekoy, incluyendo al diputado Arturo Huenchullan Medel. Entre los puntos centrales estuvieron: a) Problema de las Tierras, b) Problema educacional, c) Problema económico d) Nuevos rumbos de organización. (En: CEDEM-LIWEN fondo de prensa, Diario Austral 26/12/31; Foerster &Montecinos. 1988). Llama la atención que muchos de los puntos zanjados se relacionaban con quehaceres cotidianos vinculantes al Estado, como el tema de cementerios, inscripción electoral, entrega de cedula de identidad, responder adecuadamente formularios estadísticos, etc, por otro lado se encontraba la protección frente a situaciones de riesgos como el pillaje en el comercio. Con ello hay una aceptación a vivir con el *winka* pero estableciendo un pacto social de buena convivencia, el mismo sentido que tenía la idea de república indígena, los *mapuche* gobernarse así mismo, pero incluyendo la unidad con otros sectores sociales.

[90] Painemal & Foerster, 1983: 115.

La gran cantidad de afectados *mapuche* hacía necesario el surgimiento y fortalecimiento de organizaciones, lo que hacía que el punto de la defensa de la tierra fuera común en casi todos los programas. A esto se sumaba la violencia con que eran tratados, incluso en los juzgados, por lo que el segundo tema fue la denuncia de las injusticias y malos tratos por parte de la sociedad chilena, fueran estos particulares, funcionarios públicos o instituciones. Podemos recordar que en el período existieron una buena cantidad de líderes vinculados a los grandes linajes, siendo *lonko* que manejaban muy bien el *mapuzugun* y las tradiciones, a la vez que una parte de ellos habían recibido educación formal. La diferencia en los planteamientos entre la Sociedad Caupolicán y la Federación Araucana eran de carácter cultural, pues la primera propiciaba un cambio cultural a partir de la educación (influenciados por estructuras religiosas anglicanas), aunque participaban de ceremonias propias de la institucionalidad tradicional; mientras que la Federación reivindicaba la sociedad tradicional *mapuche*, siendo su la preocupación inmediata la tierra. En este sentido, como veremos, la Federación fue duramente atacada:

"Gran número de indígenas reunidos en el Parlamento Unión Araucana con el Ilustre Obispo Guido Beck de Ramberga saludan respetuosamente a Vuestra Excelencia. protestan corruptores de la raza que quieren atrasarla volviendo antiguas bárbaras costumbres piden protección decidida usurpadores terrenos y solución problema indígena por medio amplio otorgamiento poderes Tribunal establecido en Temuco y envío mayor número de agrimensores para cumplir órdenes tribunal"[92].

La institucionalidad *winka* así como ha mostrado cierto pro indigenismo, también ha sido sumamente reaccionaria al momento de ver tocados sus intereses, como en el caso de la Iglesia Católica y su reacción frente a la Federación Araucana, por ver un peligro a su labor de cristianizar y civilizar al indígena. La persecución permanente, más la oposición a la primera ley de división de las comunidades, cuando aún no terminaba el proceso de radicación, lleva a Aburto Panguilef a la relegación. El tiempo, el cambio generacional más los ataques permanentes, fueron minimizando a la Federación, coronado por problemas internos al llegar los jóvenes a su cúpula. Entre los cuestionamientos más grandes en contra de Aburto Panguilef estaba su permanencia en el poder, en puestos como la presidencia y la tesorería.

[91] Ibid.: 63-64.

[92] Firman este telegrama Marcelino Ñanculeo (Secretario) y Floriano Antilef Antilef, Diario Austral 20 de Diciembre de 1928. En Foerster & Montesinos; 1988; Pág. 63, en Marimán & Morales; *"Quienes Fuimos y Somos y el carácter de cierta institucionalidad en la que convivimos"*; Instituto de Estudios indígenas UFRO; Temuco; 2001; pág. 2.

Como nos daremos cuenta, aquellos que buscaban proteger al *mapuche* (como Guido Beck, el obispo) no tuvieron resquemores en hacer funcionar una maquinaria que creaba antagonismos entre sus propios protegidos, si podían utilizar una o más organizaciones no trepidaban en no hacerlo. Por otro lado, la influencia ideológica de los partidos y su accionar va minando el desarrollo de la Federación. Podemos recordar cómo Painemal se infiltra en esta organización para generar vínculos entre *mapuche* y parte de los dirigentes del partido comunista, pues a los ojos del propio Painemal, esta organización pecaba de anticuada y de falta de adecuación a los tiempos modernos[93].

Con el avance del tiempo y la vinculación con partidos progresistas, como militantes o partidarios, se fue dando origen a una nueva organización, el Frente Único Araucano, que buscó representar los intereses de esos partidos y el de los *mapuche* en el corto plazo[94]. Para algunos la formación de esta organización se relacionaba con la mantención del Frente Popular, siendo creada por Pedro Aguirre Cerda con el fin de proteger esta alianza[95]. Esta organización duró lo que duró el Frente Popular en el poder, como lo expresó Melillán Painemal:

> *Al calor de la lucha en los años 38, los mapuches formamos un Movimiento que se llamó "El Frente Único Araucano". Lo integraban todos los partidarios del Frente Popular. Se disolvió junto con el Frente y porque cada partido que lo conformaba empezó a tener sus propias posiciones y al final se dividieron. De esto se aprovechó muy bien La Corporación Araucana que dirigía Venancio Coñuepán; él capitalizó el descontento de la división de los mapuches*[96].

Esta organización la conformó también una gran cantidad de *mapuche* profesionales, sobre todo del área educacional, que podríamos catalogar como una emergente clase media de emplazamiento urbano, muchos de ellos vinculados a instituciones *winka* progresistas, que aparte de la defensa de la tierra lucharon por el tema del crédito y la educación, como lo plantea Painemal. Al respecto resulta interesante destacar que cuando los partidos han armado organizaciones *mapuche* o han nacido al amparo de éstas, su duración está más determinada por la duración de los pactos entre los partidos que por la propia unidad *mapuche*.

Aprovechando el quiebre del Frente Único Araucano, el debilitamiento paulatino de la Federación Araucana, la inconsistencia de la Unión Araucana y su liderazgo al interior

[93] Ver su accionar y las relaciones que genera entre *mapuche*, a través del sistema de correspondencia con Bascuñan Zurita, en estas el propio Painemal relata que viajó por orden del partido para organizar el movimiento de izquierda en el sur.

[94] Para ver las agrupaciones que se forman ver Foerster; *"Martín Segundo Painemal Huenchual. Vida de un dirigente mapuche"*; sin editorial; pág. 116.

[95] Interpretación de Carlos Huayquiñir en *"Arauco Ayer y Hoy"* y en Foerster; Ibíd.

[96] Ibid.

de la Sociedad Caupolicán, Venancio Coñuepan logró correlacionar estas fuerzas y dar forma a una de las organizaciones más poderosas del *movimiento mapuche*, hegemonizando el espacio público durante toda la década del cuarenta y cincuenta, a través de la Corporación Araucana. Esta organización se planteó incorporar en el Estado chileno una subsecretaría indígena que resolviera los problemas respecto a tierra, economía y educación. Su mayor apogeo fue bajo la presidencia de Ibáñez, en este gobierno recibe ayuda y financiamiento y alcanza su mayor protagonismo con Coñuepan como Ministro de Tierras y Colonización, y con Romero y Cayupi como diputados. Se opusieron fuertemente a la división territorial de las comunidades, como recordaba Mellilán Painemal, al referirse al nacimiento de la Corporación y su aceptación entre los *mapuche*:

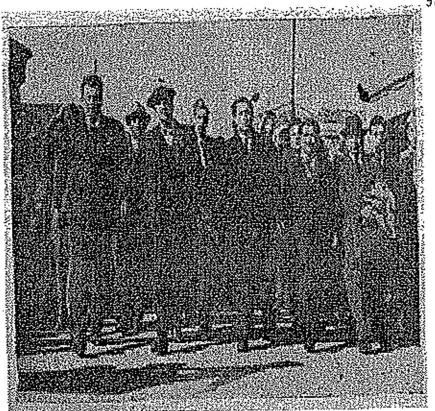
> *La Corporación Araucana ofreció una alternativa al descontento generado por la división entre los mapuches en el Frente Único Araucano. Ahí se incorporarían en un movimiento único y exclusivo para los mapuches. Y los mapuches comenzaron a llegar. La aspiración más sentida era la no división de la tierra. Coñuepan decía: "Dividir la tierra es el comienzo de la destrucción, pasar a la propiedad privada – siendo conservador él– es matarnos, terminarnos, Es preferible tener una hectárea y ser propietario de ella porque ahí cría una gallina y un chancho y es de ustedes. En cambio, si van a la ciudad no tienen nada, ni siquiera un pollo para comer, tendrán que comprarlo y el día que no tengan trabajo ¿con qué van a comer? Aunque tengan una* **ruka** *de paja, la* **ruka** *es suya, pero en la ciudad ustedes no tienen ninguna cosa"*[97].

El temor a perder la única base material, la tierra, asociada a desarrollo individual y colectivo, fue el elemento aglutinador de todas estas organizaciones que ante la violencia, buscaron fórmulas de entendimiento y alianza con instituciones *winka*, las mismas que no dudaron en reaccionar cuando los planteamientos *mapuche* iban contra sus intereses. Al respecto, consideramos que la interpretación de un *movimiento mapuche* que lucha por el amor a la tierra o que sus demandas son tan solo recuperar lo usurpado, es errónea, confundiendo esta reivindicación mediática con un fin, tergiversando la idea de sociedad y nación que somos y que busca ocupar el territorio y ejercer el control que se nos ha negado.

[97] Ibid.: 81.

A partir de la década del '20 Foerster y Montecinos describen como se acuña el concepto de *cinturones suicidas* (1988) que establecen que las comunidades indígenas son cinturones que ahogan a los centros urbanos, al no permitirles expandirse y tampoco proveer de los alimentos para que estos funcionen. Este discurso, se capta en la prensa local, en textos como la Geografía Económica de la CORFO, en los años '60, y en el Seminario de la Provincia de Cautín, realizado por la Universidad de Chile en 1956. Para ello la solución era eliminar a las comunidades mapuche que no pudieran adaptarse a un proceso de modernización, frente a esto y a la perdida de tierras mediante distintas vías, las organizaciones mapuche proponen nuevas visiones, de carácter desarrollistas, coherente a las ideas progreso y modernidad que el Estado trata de dar Chile.




[98]

98 Fotografías tomadas en el marco del congreso del 39. En la fotografía de la derecha se hace hincapié en el saludo del frente popular, en la segunda se ve la comitiva integrada por el ministro Martínez junto a la Corporación Araucana. Ambas revelan una capacidad de movilización de un movimiento *(continúa en la página siguiente)*

De hecho, uno de los primeros planteamientos sobre Reforma Agraria en Chile[99] lo hizo la Corporación Araucana, en el Congreso de 1939, en el cual participa gran cantidad de organizaciones mapuche e incluso Carlos Alberto Martínez, Ministro de Tierra y Colonización, quien fuera invitado para la ocasión recoge parte de los discursos pronunciados:

> *Tendiente a defender las tierras de los Araucanos; sembrar de escuelas sus reducciones, designar como funcionarios a verdaderos defensores de la raza, luchar contra los especuladores, para llegar a la aplicación del derecho común, en sus aspectos material, moral y cultural*[100].

Pero ésta no fue la única propuesta discutida masivamente por los *mapuche*. También se encuentra el congreso de 1953 que funda la Asociación Nacional Indígena, encabezada por Martín Segundo Painemal Huenchual. Con ello se va construyendo un discurso desarrollista, que no se contrapone al mantenimiento de la cultura pues uno de los aspectos planteados era el mantenimiento del *mapuzugun*. Para dicho Congreso, al igual que con la Corporación Araucana, se establecen temas y estrategias comunicacionales. En cuanto a Tierra se proponía:

político que busca establecer un nuevo pacto con el Estado, para obtener justicia y derechos políticos, cuestión que hasta el día de hoy están, prácticamente, ausente.

99 Ya en 1915 existía una comisión para estudiar el problema de las tierras sin cultivos, llegándose a la conclusión que son los terratenientes los que no quieren producir, por lo que se comienza a generar una serie de discusiones acerca de la subdivisión de las tierras, básicamente las que se encuentran en el Valle Central, entre Santiago y Concepción, a ello le siguen las primeras propuestas de ley en 1919, que autorizaban al Presidente de la República para comprar terrenos, vía Caja de Crédito Hipotecario, para subdividirla y entregarla a particulares para su explotación (Ver Vargas, Hernán; "De la subdivisión de a propiedad"; Memoria para optar al grado de Licenciado en la Facultad de Leyes y Ciencias políticas de la Universidad de Chile; Imprenta Nacional, Santiago, 1928; pp 122 en adelante). Cabe mencionar que gran parte de las investigaciones agrarias parten el proceso de reforma agraria con la formación de la Caja de Colonización Agrícola, entre ella se encuentra Huerta, María Antonieta; *"Otro Agro para Chile. La historia de la Reforma Agraria en el proceso social y político"*; CISEC-CESOC; Chile; 1989, Garrido, José edit: *"Historia de la Reforma Agraria en Chile"*; Editorial Universitaria; Chile; 1990. Para otros como Correa, Martín *"La Reforma Agraria y las tierras mapuche"*; LOM ediciones; Chile; 2005 así como Williamson, Guillermo; *"El Movimiento Cooperativista Campesino Chileno"*; PIIE; Ediciones Universidad de la Frontera; Chile; 1994 y Rivera Rigoberto; *"Los Campesinos Chilenos"*; GIA Academia de Humanismo Cristiano; Chile; 1988, se centra la Reforma Agraria a partir de la década de los 60', con matices como pueden ser la promulgación de la Ley, o las primera iniciativas como las de la Iglesia Católica, aunque dejan de lado un elemento relevante relacionado con el sujeto social y sus propuestas de Reforma agraria previas a la ley, parte fundamental del proceso, lo que invisibiliza tanto a mapuche como a campesinos chilenos. Esto genera algunas preguntas ¿fueron capaces los sujetos sociales de formular propuestas de Reforma Agraria ante el Estado y la Sociedad Civil? ¿Cuántos de los elementos componentes de las propuestas fueron recogidos al momento de generar la ley? Pues pareciera ser que el Estado decidió por los sujetos sociales afectados. Cabe mencionar entonces que el propio Estado también planteó la discusión en su interior, prueba testimonial es el texto de Carlos Martínez *"Hacia la Reforma Agraria"*; Caja de Colonización Agrícola; Chile; 1939.

100 Martínez, 1939: 57.

a) Devolución de tierras usurpadas, b) Suspensión de embargos de tierras, animales y herramientas y c) Entrega de tierra baldías o fiscales. Otro de los puntos era la inversión en insumos, para ello el crédito era una manera de solucionarlo, ante la ausencia de capital de inversión, este capital sería invertido en: a) Semillas seleccionadas, b) Herramientas y c) Animales de trabajo y reproductores.

Otro aspectos relevantes fueron los de infraestructura: a) conectividad a través del arreglo y construcción de caminos, y b) obras de regadíos, esto permitiría una conectividad económica y social al mismo tiempo, pues uno de los mayores contratiempos con que vivió la sociedad *mapuche* en el XX fue su aislamiento[101], mientras que el regadío optimizaría la producción agrícola permitiendo elevar los volúmenes de producción. Otro punto fue la inversión para el cambio tecnológico, solicitando inversión pública para el fomento de industrias caseras (textilería, cestería, alfarería, subproductos de animales de corral, etc.) También se dimensionaba la intervención en las formas de cambio, proponiéndose: a) eliminar el sistema de compra en verde de las cosechas[102], b) organización de cooperativas de compra y de venta, la razón era eliminar a intermediarios que realizaban una labor de especulación económica[103].

La abolición de toda clase de impuestos permitiría una ventaja para la acumulación de capital. Otro tema no menor era la educación, planteándose la construcción de escuelas técnicas y el acceso a las universidades, como una forma de especializar la mano de obra. En cuanto a salud se exigió la creación de policlínicos rurales, con financiamiento del Estado y las municipalidades y con la presencia de doctores, practicantes y matronas. En lo estrictamente organizacional se planteaba la no división de las comunidades y la unificación del movimiento. Para ello proponen una planificación con el Estado, fijando un programa

101 Es posible que este aislamiento haya servido para la mantención de la cultura en algunos sectores, aunque esto no se podría aplicar a todos los territorios *mapuche*, pues en sectores como *Xufxuf*, cercano a Temuco el uso del *mapuzugun* ha esta plenamente vigente, mientras que en otros como *Kiñenawin*, a 28 kilómetros del pueblo de *Kurarewe*, hacia la cordillera, el idioma se mantiene en los más ancianos.

102 Expresión que refiere a la compra de cosechas cuando aún no están sembradas o se encuentran en proceso de maduración. Esto llevaba a la especulación de los mercados locales, por lo general, se realizaba en un mercado informal, por lo que era difícil medir los volúmenes de la producción, los elementos que darían luces sobre esto serían los juicios de cobro en pesos en juzgados civiles, pues en muchos de ellos se establece el volumen y la proyección que se tenía por la compra. En muchos casos se hacían contratos ante notarios, para establecer un respaldo legal, lo que obviamente beneficiaba al comprador, por lo general comerciantes de localidades cercanas, el incumplimiento del contrato podía generar una deuda que en el peor de los casos terminaba en la expropiación de las tierras mapuche.

103 Testimonio de Rita Painemal; *"Vino una fiebre gripal muy grande en toda la región, eso le tocó a mi padre y aunque tenía buena salud cometió el error de bañarse en el río y en la noche murió. Después de su muerte empezó el sufrimiento. Los usureros por una deuda de $60 de mi padre, nos quitaron todo, nos embrollaron y nos estafaron."* En: Martín Painemal & Foerster, Rolf.: *"Vida de un dirigente mapuche"*; sin editorial; pág. 33.

inmediato que involucraba remensurar todas las tierras del Biobío al sur, validar los Títulos de Merced y de Comisarios, abolir los Juzgados de Indios, reforestar las tierras con peligro de erosión, construir viviendas, y desarrollar cultural y sanitariamente las comunidades, incorporando los avances científicos y la reforma agraria[104].

Podemos apreciar que las propuestas mapuche cada vez son más acabadas, en su interior se encuentra una visión desarrollista hasta el día de hoy no comprendida, el *Küme Felen* (vivir bien), la que tiene una visión ontológica, pues el desarrollo se estructura a partir de una visión valórica relacionado al tipo de persona que se espera formar[105]. *La mayoría de las propuestas ha visto el desarrollo mapuche* en la vida rural, por lo tanto, hace hincapié para que los jóvenes se queden en sus comunidades, se debe recordar que se está frente a un proceso de migración constante hacia la capital, es probable que usted (lector) sea uno de los tantos *mapuche* nacido en Santiago ***waria***, que sus padres se conocieran allá echando raíces, quizás murieron con la esperanza de retornar a su ***mapu***, pese a todas las estreches que les tocó vivir y a las motivaciones para haber partido. En otros casos a lo mejor no retornarían pues la vida que dejaron, en la primera mitad del siglo XX, era extremadamente dura. La mayoría de ellos no tenían ningún grado de especialización al llegar a un centro urbano, debiendo insertase en los trabajos más mal remunerados, los que tenían suerte rápidamente comenzaban a surgir, mientras que otros cayeron en la desgracia más absoluta, llenando la periferia de Santiago y asumiendo de manera crónica la marginación social que van a heredar más tarde a sus hijos y nietos. Por lo tanto, las condiciones generaban dos vías, la posibilidad de disciplinarse laboralmente y surgir o la de vivir de lo que se podía, sin disciplinamiento[106].

En 1949, en un estudio realizado por Oscar Arellano[107], titulado, *"El problema del ausentismo en la frontera"*, y aprobado por el Consejo de Adelanto del Cautín, señalaba como fenómenos de dispersión de la mano de obra provincial la migración de los obreros madereros

104 Fondo de prensa; CEDEM-LIWEN; El Siglo, 27/12/1952. Estos puntos fueron mayormente trabajados en los pre-congresos realizados en las 7 provincias, Arauko, Biobio, Malleko, Kautín, Osorno, Valdivia, Llankiwe y Chiloé, siendo el más masivo el de Ercilla, el Congreso Nacional Mapuche se realizó en diciembre de 1953 donde se formalizaron los puntos antes tratados.

105 En talleres desarrollados en los territorios de Koliko y Koyawe en la comuna de Karawe se hizo el ejercicio de analizar el concepto de Desarrollo a partir de sus variables, las cuales eran; a) ingreso familiar, b) escolaridad y c) bienes de consumo, ante ello las personas preguntaron -la mayoría de ellos dirigentes funcionales y algunas autoridades tradicionales- si acaso esto los hacía mejores personas. Luego invirtieron la pregunta y plantearon que si uno tenía valores como *mapuche* los temas que les habíamos planteados igual eran alcanzables, pero el objetivo pasaba por ser mejores personas. Esta última reflexión fue planteada por Julio Cayuqueo, comunidad Antonio Chaukono. 5 y 6 de diciembre del 2004. Taller de microplanificación, módulo Planificación Territorial.

106 Es por ello que el problema de la delincuencia en Santiago es un tema estructural y jamás será solucionado por la fuerza, solo un proceso de ingeniería social, con un gasto extremadamente elevado y progresos lentos podrá mejorar tal situación en un futuro, hasta el momento ningún gobierno ha asumido esta tarea de manera estructural, la mayoría de los políticos prefiere inaugurar pequeñas cosas antes de un cambio verdadero.

107 Oscar Arellano fue secretario del Consejo de Adelanto de Cautín.

al sur de Argentina, a los extranjeros que acumulaban fortuna para irse a Santiago o volverse a sus países de origen, al sistema de enganches de trabajadores para industrias extractivas del sur o norte del país, a la mano de obra indígena de ambos sexos, para el trabajo domestico en el centro del país, a la contratación de jóvenes para servicios y obras públicas en otras zonas del país. La lectura que hacía el Consejo de Adelanto era la falta de industrialización que permitiera dar una ocupación plena, concibiendo en el caso *Mapuche* algunas medidas que evitaran su migración extra provincial, no para quedarse en su tierra sino para realizar el servicio doméstico en las ciudades de la zona:

> *En cuanto a la migración interna para el servicio doméstico que se acentúa en los indígenas de ambos sexos, si tienen riesgos para ellos, éstos no ofrecen la gravedad de los emigrados a las minas. La gravedad de este grupo migratorio de domésticos se circunscribe a los inconvenientes específicos generales que su ausentismo significa a la economía regional. Para evitar esta clase de emigración el remedio práctico está en el mejoramiento del salario que se paga a los empleados domésticos en nuestra zona, y en adoptar una actitud sicológica que no sea la del prejuicio, es decir, el respeto a la personalidad del aborigen*[108].

Sin duda quedamos perplejos ante cómo concebían que los trabajos domésticos eran resorte exclusivo de los *mapuche* y de cómo los *winka* de los pueblos –formados por la ocupación– son quienes mantienen las más altas tasas de prejuicio hacia nosotros. Es probable que usted (lector) esté bajo esta misma contradicción, tratando de ser abierto y condescendiente e incluso incondicional a nosotros, pero es posible que maneje una serie de prejuicios, como que los *mapuche* somos los primeros ecologistas o en su versión contraria, que necesitamos más educación para desarrollarnos[109]. Las opiniones del miembro del Consejo de Adelanto de Cautín, a mitad del siglo XX, reflejan claramente cómo se

---

108 Ibid.

109 Estos prejuicios son posibles observarlos en la actualidad como el caso de un debate en *El Mercurio* http://editorial.elmercurio.com/archives/2006/05/mire_a_los_mapu.asp#more, donde uno de los participantes escribe: *"sobre la base de lo que yo conozco y, a través de los años he aprendido, sobre todo de los últimos 15 años, en nuestro Chile existen MAPUCHES (así con mayúsculas) y "mapuches", que, a veces, no tienen absolutamente nada de los originales. Voy a tratar de explicarme mejor. Quien haya tenido la suerte de contar con la lealtad, servicio, cariño, espíritu de sacrificio, etc. de una "Nana" MAPUCHE o de algún trabajador MAPUCHE, sabe exactamente de lo que estoy hablando, son trabajadores, honestos, leales, no le "quitan el cuerpo al trabajo" y, si es necesario, apoyan en jornadas que muchas veces, en épocas de cosecha en que el tiempo y las condiciones climáticas son un bien escaso, llevan más de 10 horas. Por eso me molesta cuando se les discrimina o se les juzga con ligereza. El MAPUCHE se siente orgulloso de su raza, de sus antepasados, de su fiereza en el combate contra el invasor español, por la misma razón NO ESCONDE SU CARA detrás de un pasa-montañas o una capucha, pelea, cuando lo tiene que hacer, de frente"* (fuente proporcionada por Fabien Le Boniec). Todos los trabajadores pueden ser cariñosos o leales, independiente su origen étnico, pues son aspectos que se desarrollan socialmente. Pese a que esta carta trata de hacer una defensa de lo mapuche, revela

(continúa en la página siguiente)

estructuran las relaciones de poder entre colonialistas y colonizados, en estos modelos coloniales la fuerza de trabajo de los colonizados son determinados por los grupos dominantes, por lo que si en ese tiempo designaban que éramos domésticos era porque tan sólo de esa manera cabíamos en su orden, una sub-alternancia permanente en todos los aspectos de la vida, en lo económicos, político y cultural. El *peñi* Eugenio Paillalef, presidente del Sindicato N° 1 de panificadores de Santiago, señalaba que un 90% de los afiliados era de origen *mapuche*. *"Y no es porque los mapuche tengan un talento especial ni una predilección acentuada por la harina, las marraquetas y hallullas"* (Vera, 2004: 16). Mientras estemos subordinados al Estado buena parte de nuestra gente deberá irse de sus tierras a servir al *winka*, pues incluso la formación de los profesionales *mapuche* no es funcional para desenvolverse y trabajar con su pueblo en las comunidades, los que lo han hecho se han autoformado.

Volviendo al quehacer político, el siguiente informe dirigido por carabineros a la intendencia de Cautín, sobre una concentración *mapuche* que congregó a 200 personas entre las 10 y las 13 horas convocada por la Asociación Nacional Indígena en la plaza Recabarren de Temuco el 20 de marzo del año 1955, nos muestra cómo se ha desarrollado la democracia en Chile.

> *Juan Morales Huichaleo: ...criticó al Juzgado de Indios de Temuco, debido a su lentitud en que se tramitan los diversos procesos, agregando que la falta de funcionarios hacía más crítica esta situación... que era común ver como familias indígenas eran despojadas de sus tierras en cumplimiento a órdenes de lanzamientos, no obstante de poseer sus títulos de dominio. "...la raza mapuche, solicitaba de las autoridades competentes, una mayor fiscalización en la venta de los artículos de primera necesidad, sobre los cuales se especulaban en gran escala...". Martín Painemal: Presidente de la Asociación Nacional de Indígenas de Chile... criticó a los parlamentarios de raza indígena, aduciendo que en ningún momento se han preocupado de dar a conocer [los problemas mapuche] ante la Cámara de Diputados y Senadores... manifestó que en el juzgado de Indios de Temuco, había más de 20.000 expedientes (...) en Chivilcán, el día 11 de enero del presente año se suscitó un incidente con motivo de la construcción de un canal que separaba el fundo Chivilcan con los terrenos de la Sucesión de Juan Pablo Canío Quidel, donde los indígenas habían sido despojados de mas de 40 hectáreas de terreno en formas ilegal, todo a instigación del ciudadano alemán Juan Herz. En dicha oportunidad fueron detenidos 15 mapuche y puestos a disposición de la Justicia Militar (...) en Chile había numerosos latifundistas, quienes en lugar de cultivar los suelos, los empleaban en crianza y engorda de animales, lo que les provocaba*

---

un prejuicio al solo ver al mapuche en un aspecto laboral como es el servicio doméstico, pues nadie diría que los profesionales mapuche son superiores en los análisis intelectuales.

grandes beneficios en detrimento de los indígenas, a quienes pagaban salarios insignificantes. Finalmente dio a conocer una minuta que presentaría al Sr Intendente de la Provincia[110].

En la minuta estaban registrado ocho puntos relacionados a reforma de la ley agraria; crear escuelas técnicas campesinas; aumentar el número de funcionarios en el juzgados de indios; anular los lanzamientos; venta de cereales a precios oficiales; que el gobierno cancelara la expropiación de terrenos Mapuche; que se construyera un puente en el río Cautín (población Santa Rosa); y que la Intendencia les concediera audiencias ante asuntos relacionados con terrenos indígenas. Este completo informe de carabineros, devela el lado oculto del poder, una labor de espionaje político, que centra el registro en las críticas al gobierno, en la ineficiencia para promulgar leyes que resolvieran la situación de estreches de los *mapuche*. Este espionaje político ha sido común en Chile, pese a que se pueda aducir que hay que situarlo en el contexto político, este es uno de los tantos casos registrados entre 1955 a 1973. En este caso todos los partidos fueron intervenidos en sus presentaciones públicas, analizando y registrándose sus críticas a las autoridades o al gobierno. En el caso de la Asociación Nacional Indígena, sus dirigentes tenían filiación con partidos de izquierda.

La década del sesenta fue en parte copada por la opinión pública y las acciones que emprendió la Asociación Nacional Indígena. Como una radiografía al conjunto de demandas que entonces exigía este movimiento al Estado, copiamos la siguiente carta dirigida al vicepresidente de la república el año de 1965 enviada por el Movimiento Indígena de Chile, la Sociedad Indígena "Galvarino" y del Grupo Universitario Indígena del Colegio Regional de Temuco.

A.- Problema de la tierra.

1.- Reforma Agraria.

a).- La ley indígena en vigencia no establece la superficie de la unidad económica, por lo que en la práctica se está fomentando el minifundio.... "Estimamos..., que en la nueva Ley de la Reforma Agraria, se fije la superficie mínima de terrenos que debe constituir la unidad económica en los casos en que se proceda a la división de una comunidad..." [los Juzgados de Indios determinaran las adjudicaciones de las personas que queden al interior de la comunidad] "recomendando la radicación de los demás comuneros en terrenos que sean apropiados o adquiridos para este efecto, de acuerdo con la Ley de Reforma Agraria."

---

[110] ARA; Intendencia de Cautín; Vol. 110; Fj. 173; Temuco, 21 de marzo de 1955. Informe de Carabineros de Chile. N° 630.

b).- Que una manera de desarrollar el cooperativismo, el aprovechamiento de la tierra, y la solución del problema habitacional de los indígenas, es un plan al corto plazo para hacer realidad lo establecido en la Ley 15.020, art. 11 letra f), en lo referente a la creación de villorrios indígenas.

2.- Títulos de dominio

Validación por parte del Estado del Título de Comisarios de Naciones y restitución de sus deslindes en los territorios Australes.

3.- Créditos. Que se ponga a disposición del Banco del Estado de Chile, la suma acordada en el presupuesto del año 1965, para el otorgamiento de los créditos de acuerdo con lo dispuesto en el art; 86 de la ley 14.511.Hasta la fecha se ha dispuesto la suma de E° 200.000 de los 400.000 que hay acordados, cantidad que es muy inferior a la que concedió en el año 1964. En vista de la inflación y ... altos costos que han experimentado los materiales de construcción, alambres para cercos, animales para la crianza o de trabajo, y el alto valor experimentado por las tierras, solicitamos elevar a E° 2.000.000 para el año 1966, la cifra destinada al servicio de prestamos. Creemos oportuno que el Instituto de Desarrollo Agropecuario adquiera la cantidad de diez mil arados de estructura de fierro con puntas de acero para distribuirlos en la zona de Arauco a Chiloé, a las comunidades indígenas y ... pequeños campesinos, ... amortizables en tres anualidades."

4.- Vivienda Créditos para la construcción de viviendas por los propios mapuche supervisada por la CORVI. Se solicita una vivienda de acuerdo al número de las personas que componen las familias. Incluye servicios higiénicos. Créditos para la instalación de bombas de agua potables para las viviendas.

5.- Juzgados de Indios.-

a)"... los Juzgados de Indios, en las condiciones actuales, no pueden cumplir los fines en cuanto a las divisiones de comunidades por el recargo de trabajo que le significan los reclamos entre los indígenas. Creación de nuevos Juzgados de Indios intervención de un contador agregado a los juzgados para calcular las cuotas de los herederos. Topógrafos dependientes de los juzgados de Indios, por razones obvias de control y disciplina.

6 En lo educacional.

(1) Ampliación de la Escuela Quinta N° 41 de Gorbea y la creación de otras escuelas completas de ese tipo y con internado. (2) Reposición de la Escuela Agrícola de Temuco y creación de nuevas escuelas agrícolas y técnicas en la zona de mayor población indígena cuyas especialidades estén de acuerdo con las características económicas de la región. (3) Poner en práctica la

autoconstrucción de Escuelas Rurales, con aporte de mano de obra de las comunidades, dirección técnica y material por parte del Estado. (4) La mayoría de las comunidades indígenas han hecho ofrecimiento de donaciones de terrenos para la ubicación de escuelas, y en muchos casos no se han considerado estas ofertas...construcción de escuelas con viviendas para profesores de las comunidades indígenas. (5) Baja en la nota mínima a 4, en todos lo niveles. (6) Aumento de las cuotas de alimentación (desayuno y almuerzo escolar) vestuarios y materiales gratuitos para los niños indígenas. (7) Creación de hogares para estudiantes campesinos en las ciudades más importantes de la zona indígena (Angol, Cañete, Victoria, Temuco, Imperial, Valdivia, Osorno, etc.) con el objeto de suplir la falta de internado. (8) Con el objeto de interesar a los jóvenes maestros a trabajar en el medio rural y asegurar su permanencia en dichos cargos, solicitamos establecer gratificaciones especiales de estímulos para compensar el mayor sacrificio que significa servir en este sector. (9) Dar cumplimiento a la RRA N° 18 de la Ley 15.020, que encomienda a los profesores en ejercicio de escuelas rurales y agrícolas realizar labores de extensión agrícola, como un medio de mejorar la preparación de los adultos indígenas. (10) En la mayor parte de los sectores indígenas no existen caminos, solo una red de caminos que comunique con los centros de consumos permitirá incorporar este vasto sector de producción al progreso y la civilización...."

C. En Salud.

(a) Solicitamos la creación del departamento de Asistencia social de educación sanitaria, dependiente del Servicio Nacional de salud y en coordinación con la dirección de Asuntos Indígenas. (b) Solicitamos la creación de Postas Sanitarias y Policlínicos ambulantes para la periódica atención médica y dental gratuita en las comunidades indígenas[111].

Como se aprecia, el movimiento fue afinando cada vez sus propuestas de desarrollo, pero ya no solo hay dirigentes entre quienes interlocutan con el Estado, también comienzan a participar los jóvenes universitarios de manera más activa y decidida en favor de su pueblo. En relación a la propuesta del congreso de la Asociación Nacional Indígena efectuado diez años antes (1953) no existían grandes diferencias pero si más precisiones. Ya no es solo el tema de tierra, también se van instalando aquellos aspectos relacionados a la

[111] ARA; Intendencia de Cautín; Vol. 218; S/F; Carta de 8 fojas; Carta al Señor vicepresidente de la República. Firman *Movimiento Indígena de Chile*, Juan Huichalaf Antinao Presidente, Casilla 1112 Temuco; *Sociedad Araucana "Galvarino"* de Santiago, Remigio Catrileo Quinchao Presidente, Sto. Domingo 1569 Dpto. 03 Santiago; y *Movimiento Universitario Araucano* de Temuko, Vicente Mariqueo.

calidad de vida, encarando las necesidades de vivir con comodidades que hasta entonces eran privilegio de las ciudades, en el fondo su aspiración es simple: vivir de buena manera. Si los *winka* contaban con medios para vivir mejor y estos no alteraban los valores *mapuche* podían entonces ser bien recibidos, salvó para aquellos que querían congelar a los *mapuche* en el tiempo.

Vicente Mariqueo, secretario de relaciones universitarias indígenas de Temuco, al Sr Intendente Solicita: Inquietos por la suerte corrida por nuestros hermanos de "Lumaco" Provincia de Malleco, quienes ingresaron a la Cárcel Presidio de Angol[112]*, a raíz de un conflicto suscitado el 24 de marzo del presente año en esta zona. A objeto de poder tramitar más rápidamente la excarcelación y ver la posibilidad de ayudarlos de alguna forma, solicitamos al Sr. Intendente su valiosa cooperación a fin de que se nos informara en detalle sobre el estado de la causa de nuestros hermanos.*

Nota manuscrita: Informe a los interesados que los afectados están siendo procesados por la fiscalía ...carabineros de Angol... trasladarse allí para instar por su libertad[113].

Los universitarios *mapuche* comenzaban a ocuparse de problemas cada vez más políticos, ayudando en las gestiones frente a las autoridades, asumiendo un rol importante no sólo en lo académico sino en el aporte que podían hacer al *movimiento mapuche.* Esto también implicaba su llegada por diversos medios a las cúpulas de poder, lo que antes se había desarrollado vía electoral ahora comenzaba a desarrollarse desde otra área, el movimiento social.

Distinguido Sr. Intendente:

En dos oportunidades mandamos una carta a su distinguida sra esposa. Resulta que somos un grupo mapuche, que [nos] hemos denominado "Unión Mapuche", de mapuche presos en esta Penitenciaría [de Temuco], ya que somos más de cincuenta mapuche presos, y queremos celebrar la llegada del nuevo año 1971, con este ***guillatún*** *o* ***machitún*** *que será el día sábado a las doce del día hasta las cinco de la tarde. Por esto nos dirigíamos en cartas anteriores a vuestra distinguida esposa. Para*

[112] Las cárceles de Angol y Traiguén, tanto ayer como hoy, siguen siendo los centros de concentración de los *presos políticos mapuche.* En el libro sobre La Reforma Agraria y las Tierras Mapuche, Chile 1962-1975 de Correa, Molina y Yánez, ver pp. 108 a 113, principalmente, se detalla el episodio y la relevancia de esta movilización, que canalizó y lideró la Cooperativa Lautaro de Lumaco Ltda, pues es el primer conflicto mapuche en la cual opera la reforma agraria, este proceso llevo una serie de negociaciones anterior al '68, desarrollándose las tomas en este año, para resolverse el '69. Con ello se generaron diversos debates por tres años, en la que participan diversas organizaciones mapuche y no mapuche como refleja esta cita.

[113] ARA; Intendencia de Cautín; Vol. 261; Carta al Intendente. Temuco, 10 de Junio de 1968.

solicitarle si tuviera bien en cooperarnos por medio de la intendencia con unos tres corderitos para esta fiesta, ya que nosotros hemos tenido acá algunos ahorritos con lo que compraremos también un poco de carne. Le agradecería que si fuera posible nos diera esta cooperación que seríamos muy agradecidos, y con ello, lo tendríamos presente entre nuestros compañeros mapuche[114].

Nota de la intendencia: La intendencia no cuenta con fondos para este objeto, tampoco el intendente en forma particular.

El fenómeno organizativo *mapuche* a inicios de los 70' tiene otro carisma, si bien se ha tipificado como una etapa donde se hubieran involucrado con partidos de izquierda, lo que vemos es que si se integraron lo hicieron como *mapuche*, cobrando fuerza y organizándose donde podían. Los militantes *mapuche* daban otra perspectiva a la lucha social manteniendo siempre a un "otro" como frontera étnica, si bien en el período se creía ciegamente en la capacidad que el Estado tenía de moldear a la población, lo que hacía deseable su conquista. A finales del período democratacristiano la fórmula organizativa será el de las asociaciones regionales *Mapuche*, un proceso de unificación organizativa que empezó a finales del año 1969 con el Congreso Nacional Mapuche, bajo un contexto jurídico que ponía dos leyes al alcance los comuneros, la cuestionada ley 14.511 y la de reforma agraria, sumándose a ello las intenciones de un conglomerado político popular (la UP) que alcanzaría el poder con un programa que contemplaba la distribución del poder y también de los recursos, entre ellos la tierra.

Situación del Campesino Mapuche[115].

Fj. 1

"En el país existen dos posiciones... sobre la situación del campesinado mapuche, uno que... no deben tener el "privilegio" de una ley de trato "especial", y otros, que aquella ley debe continuar rigiendo el destino de la raza araucana... [estos] cuerpos legales jamás han tenido ningún contenido de privilegio..., han sido siempre de carácter proteccionista y que en ningún momento han logrado cumplir íntegramente su principal objetivo..., con su aplicación se establecieron las

114 ARA; Intendencia de Cautín; Vol. 272; Temuco, miércoles 30 de diciembre de 1970. Firman René Colillan Catrilaf, Presidente Grupo Unión Mapuche, y Gerardo Marco, Secretario.

115 Nómina de asistentes. Se identifican 200 delegados de las organizaciones Unión Mapuche de Angol, Federación Indígena de Panguipulli, Federación Araucana de Temuko. Comunas Angol, Los Sauces, Puren, Capitán Pastene, Lumako, Kollipulli, Ercilla, Victoria, Kurakautín, Mulchén, Santa Bárbara, Walpín, Galvarino, Panguipulli y Temuko. Presidente: Antonio Millape Caniuqueo, de Cautín. 1° Vicepresidente: Manuel Antileo Liempe, de Malleco. 2° Vicepresidente: Manuel Cheuque Huenulaf, de Malleko. Secretario General: Nabor Mulato Hernández, de Malleko. Relacionador Público: Manuel Cordero Kilape, de Kautín. Director: Guillermo Ñanco Collío, de Biobío. Director: Herminio Hueitra Nail, de Valdivia (ARA; Intendencia de Cautín; Volumen 272; Congreso Nacional Mapuche 17 al 20 de Diciembre de 1969; Documento. 5 fj.).

reducciones o comunidades con la radicación de grupos de personas con un solo título de merced, dando como resultado la formación masiva de minifundios... lo que muchos llaman leyes de privilegio o especial... no [conocen] los antecedentes históricos sobre el trato que se le ha dado al indígena, o... intencionalmente, pretenden formar una falsa imagen del indígena para perjudicarlos aun más."

"...el verdadero propósito de los autores de aquellos cuerpos legales... fue la aplicación de una política de "Reducción" de la superficie de tierras en poder de mapuche obligándoles a vivir en condiciones sub-humanas, y dar paso de esta manera, a la formación de nuevos fundos y haciendas.

[Fj. 2]

Planteamientos y aspiraciones del Pueblo Mapuche.

"...la casi totalidad de los empresarios y trabajadores de las diferentes actividades en el país, se hacen respetar y se hacen oír a través de sus asociaciones; resulta que al mapuche, es al único a quien no respetan, ni escuchan sus apremiantes y angustiosas necesidades, debido naturalmente, a su falta de organización.

Los Principios de las *Asociaciones Regionales Mapuche* fueron el

"...luchar por el fortalecimiento de sus comunidades; ...plena capacitación técnica de sus asociados para racionalizar el trabajo; ...mejorar el rendimiento y productividad de sus explotaciones agrícolas; ...promoción de sus miembros a mejores y más dignos niveles sociales; ...educación en todas sus niveles y ramas; ...asistencia estatal y de otras instituciones para alcanzar plena ocupación; ...orientación en la formación de cooperativas y grupos artesanales e industriales; ...obtención de créditos y otros sistemas de ayuda; ... [reconocimiento] y su debida representación ante los Poderes Públicos [para tener conocimiento] de las leyes de interés, [sirviendo] de instrumento para... [alcanzar] su total e integral incorporación a la comunidad nacional en todas y sus más variadas manifestaciones; la liberación económica y social mediante la vigencia del derecho común, el cual... no se aplicaba al mapuche como en el ejercicio del derecho de propiedad sobre sus tierras".

Objetivos de la asociación[116].

m) Dar forma organizativa a las comunidades y reducciones, para así obtener que sus miembros tengan plena participación en las decisiones que éstas adoptan y para facilitarles en esta forma el mejor ejercicio de sus derechos, interesándolos, además, en una total integración a la organización, en todos sus niveles, cuidando

116 Se plantean 14 objetivos los que resumimos en 6: (1) Orientadas a la capacitación profesional y técnica; (2) Alianzas estratégicas a partir de convenios; (3) Fomentar la proyección organizacional, intraétnico e interétnico; (4) Mejorar los niveles educativos; (5) Infraestructura; (6) Conocimiento de las estructuras del estado, su funcionamiento y los marcos legales.

de no introducir en él, partidismo político en atención al peligro que esto encierra, pero, sin perjuicio de esta prevención, orientara a sus asociados en cuanto al poder que representa la organización y los resultados a que ella conduce cuando se ejercita una inteligente estrategia para lograrlos[117].

Sugerencia para una Política de Desarrollo e Integración del Campesino Mapuche. Es necesario eliminar la ley vigente y remplazara esto será posible por la aplicación de [una] política canalizada a través de una Corporación de Desarrollo Mapuche. Se debe contemplar un completo plan de educación que posibilite el ingreso del estudiante mapuche a cualquier centro de enseñanza técnica y especializada, y universitaria establecer un plan de capacitación de adultos para trabajadores en los centros industriales, artesanales o comerciales, con el fin de dar ocupación plena plan de proyectos industriales; un plan de asistencia técnica, crediticia y social; de reforma agraria, de atención médica y hospitalaria, de viviendas, obras públicas, etc."

"Mesa de trabajo entre la Confederación, federaciones y asociaciones mapuche más los representantes de los servicios públicos representando al estado; incluyendo la posibilidad de incorporar a instituciones privadas. "Se desarrollaron 13 comisiones. ... con un presidente, secretario y relator. Cada una ... [planteando] sus conclusiones. Los temas fueron los siguientes. (1) Organización para el Desarrollo Gremial; (2) Política de Desarrollo Mapuche; (3) Turismo Folklore y Recreación; (4) Cesantía, Salud y Previsión Social; (5) Reducción o comunidad Indivisa; (6) Defensa judicial del Mapuche. Incluye asamblea plenaria y conclusiones sobre legislación indígena; (7) Educación y Becas; (8) Resultado de las reducciones dividas; (9) Crédito indígena y asistencia técnica; (10) División, Indivisión, Restitución y Reforma Agraria; (11) Tributación Territorial y Exenciones; (12) Cementerio indígenas y aspectos varios; (13) Crease el "Departamento del Cometido Funcional Indígena" en la Dirección General del Registro Civil e Identificación Nacional.

Es necesario destacar que existen tres elementos que están desde los congresos realizados en la década del 30' al 70': primero, el carácter de "nacional", no porque se desarrollaran dentro del Estado, sino porque aspiraban a convocar a todos los *mapuche*, poseyendo un carácter unitario; segundo, es la complejidad de temas que van involucrando aspectos más técnicos y que influyen en la vida cotidiana y en su proyección social[118];y lo tercero, es la

117 El subrayado es nuestro.

118 Los temas como educación venían planteándose desde 1910 en las demandas de las organizaciones mapuche ver Marimán, Pablo; *"Demandas por educación en el movimiento mapuche en Chile"*; en Pueblos Indígenas. Educación y desarrollo" Centro de Estudio para el desarrollo de la Mujer & Instituto de Estudios Indígenas/Universidad de la Frontera; 1997; pp 131-201. Para el caso de la Salud comienza la demanda más tarde, identificada en el congreso de 1953 de la ANI en adelante, tomando

(continúa en la página siguiente)

búsqueda de fórmulas organizacionales que puedan dar mayor resultado frente al Estado, en el fondo de que manera desarrollaban una organización con pertinencia al interior de la comunidad y un mecanismo interétnico de relación con el *otro*; por ultimo, mencionar el tema partidista, que en congresos anteriores no había sido explicitado, probablemente porque dejó de ser una estrategia para varios dirigentes *Mapuche* -principalmente jóvenes- en términos de alianzas estratégicas, y pasa a ser un fin.

Gran parte del siglo XX la relación con los partidos políticos había sido una táctica, un medio para alcanzar objetivos estratégicos. A fines de los 60' pareciera ser que los partidos pasan a ser la estrategia para algunos mapuche que ven su inserción en ellos como un fin para hacer política ya no como pueblo, sino como clase (obreros). Pensar que esto último fue una visión generalizada es un error, sin embargo ¿por qué hay *mapuche* que tomaron esta opción?, si bien Foerster (1983) hizo una división entre el mapuchismo mesiánico de Manuel Aburto Panguilef, el mapuchismo de derecha de Venancio Coñoepan y el izquierdismo de Martín Painemal, por diversas fuentes comprobamos que existió un entramado de alianzas que en el caso de Aburto Panguilef y Coñuepan los mantuvo en relaciones -a escala central más que local- con todo el arco de la clase política chilena.

Tanto la Federación Araucana como la Corporación Araucana desde la década del 40' comienzan a presentar problemas en sus dirigencias, los conflictos de liderazgos entre una vieja guardia y una juventud con ideas prestadas de otras ideologías[119], llevó a generar antagonismos e impedir un recambio generacional de sus direcciones, todo bajo un contexto de guerra fría que había calado en todos los Estados. En el fondo estas organizaciones no daban respuesta a cómo actuar en un momento en que los antagonismos de clase representaban las opciones y las alianzas políticas del período, por otro lado, la juventud de estas

en cuenta que la salud pública comienza a tener un desarrollo más sostenido desde la década del 40', el rol en salud anteriormente los ocupaba la propia medicina *mapuche* e iniciativas religiosas. En cuanto a la demanda habitacional esta comienza a tener una apertura en la década del 60', principalmente con el gobierno de Frei y las políticas tendientes a mejorar la vida del campesinado. Otro aspecto a mencionar y que se establece como un continuo es el desarrollo económico que se establece desde de la primeras propuestas organizacionales, basadas en un producción rural, para más adelante plantear aspectos de tecnificación (inyección tecnológica e industrialización), apoyo financiero (fuentes de financiamiento, reglamentar las relaciones de intercambio, y la asociatividad y cooperativismo como orgánicas productivas.

119 No intento hacer un juicio de valor entre lo propio y lo ajeno, solo constatar el foco del conflicto. Referente a lo ideológico, la mayoría de los dirigentes antiguos provenía de familias de lonko, por lo cual, mantenían costumbres heredadas del rol tradicional, donde el hombre joven le tocaba ayudar y aprender, lo partidos cambian esta lógica, en la cual el aprendizaje político va con un proceso de instrucción basada en proceso de lecto-escritura, así como en el desarrollo a la práctica política. Aquí se presenta un quiebre en la forma de hacer política producida por los efectos de la modernidad, pues hay que recalcar que la mayoría de estos jóvenes son letrados y tienen acceso a la educación superior, sobretodo en la década de los 60', y a consumir diversas ideologías.

organizaciones comienzan a ser vetadas para hacer política, convirtiéndose los partidos en una oportunidad de participación, carrera política y desarrollo de liderazgo, fue una época que introdujo en la política la dimensión técnica en la elaboración de propuestas, sobre todo a partir de las concepciones desarrollistas, donde los partidos dan participación a quienes desarrollaron algún proceso de alfabetización principalmente a técnicos y profesionales[120].

Volviendo a los conflictos generacionales Aburto los comienza a vivir en carne propia el año 40 al iniciar una gira con su grupo de teatro y deportes a Santiago, su comportamiento de patriarca no fue tolerado por todos los jóvenes, los que rompen en la oportunidad se vuelven a Temuco[121]. Lo mismo ocurrió con Coñuepan, la postura hegemonizadora de los más viejos lleva a los jóvenes a formar nuevas agrupaciones[122]. El año 69' un sector de jóvenes que hace política comienza a analizar esta problemática desde una perspectiva de Pueblo, considerando los tipos de alianzas a generar, principalmente con la izquierda. Lorenzo Ayllapan[123], por esos años consideraba la autonomía del movimiento Mapuche, estableciendo sus diferencias con otros tipos de lucha:

> *El movimiento que libere al pueblo mapuche no puede calificarse de comunista o socialista, debe ser un movimiento de carácter étnico unificador del pueblo (...) El marxismo es una concepción científica, y el pueblo mapuche no puede así profesarlo. Es incompatible con la cultura general del mapuche que rinde tributo a espíritus, animales y fuerzas sobre naturales. Aunque muchos mapuche son comunistas o socialistas*[124].

Para quienes desconocen este tipo de reflexiones y creen que en los '90 los *Mapuche* encontramos la "luz de la autonomía", habría que indicar dos aspectos que influyen en nuestro proceso histórico, el primero se refiere a que existió un discurso que orientó el accionar político y ligo a los mapuche organizados a la lucha antidictadura llevada por los partidos de izquierda, con ello estas ideas fueron relegadas; el segundo hecho, más grave que el primero, fue el pensar que solo un grupo de profesionales e intelectuales *mapuche* serían capaces de hacer la diferencia entre las concepciones filosóficas y establecer puntos de encuentros, esto ya no es un ocultamiento sino una negación a priori de la historia, es por ello que debemos investigar nuestra historia y valorizar los pensamientos que otros hombres y mujeres que en un momento de su accionar lograron dimensionar, aspectos que hoy muchos no vislumbramos.

Los mapuche siempre han adaptado las filosofías, e incluso el cristianismo, a sus propia mirada[125], es común que una familia haya sido la base de un partido marxista, de un culto evangélico o una comunidad católica. Cuando existe un conflicto con la autoridad de esas instituciones no se retira el miembro afectado en particular, sino todo el grupo familiar, prácticamente no existe una lealtad siega para algo tan abstracto como una religión o un partido, esto no quiere decir que no existan militantes, parroquianos o personas que sigan rumbos propios.

Uno de los planteamientos que manejaba la CENMAP, organización a la cual adhería Ayllapan, era la unificación del ciudadano mapuche urbano y rural, pues se planteaba un movimiento de pueblo. También declaraban que:

> *Todo mapuche es inteligente, moralmente sano por derecho propio es dueño de esta tierra. Es imprescindible el poder mapuche, su propia autonomía. Debe nacer con urgencia un grupo de presión, un grupo profesionalizante, única manera que se pueda llevar a cabo un trabajo serio*[126].

Como se aprecia, la relación entre *mapuche* e izquierda, planteado por Ayllapan, pasaba por una alianza estratégica y no por una conciencia de clase, lástima que la izquierda no lo comprendió en su momento, e incluso hoy, hay muchos *winka* que no lo entienden así, es más, hay quienes simplemente no aceptan que los *mapuche* no tengamos una conciencia de clase, es por ello que nuestro peñi terminaban con la siguiente frase:

> *Las Comunidades mapuche deben ser inliquidables, indivisibles, eso si deben ser ampliadas y aplicarles la Reforma Agraria, de acuerdo a la mentalidad mapuche*[127].

120 Rosendo Huenuman, ex diputado durante la UP, inicio un proceso de alfabetización en el sector de Weñaliwen, en la década del 60', alfabetizando a niños y adultos, principalmente se centra en la figura de los pu lonko. Este trabajo el lo liga al proceso eleccionario y como una estrategia para vencer a la derecha. Entrevista 28 /01/2006. Esta estrategia también fue utilizada en el '40 por la Corporación Araucana.

121 Aburto Panguilef, Manuel; Diario de Vida correspondiente a 1940. Inédito.

122 CEDEM Liwen; *La Corporación Araucana: (1938-1969) una aproximación desde la historia oral mapuche*; en el apartado El Choque generacional. Inédito.

123 Artista, más conocido como el "hombre pájaro", por mezclar los sonidos onomatopéyicos de estos con poesía. Fue informante de Carlos Munizaga, su cuaderno de reflexiones fue publicado bajo el nombre de *"Vida de un Araucano. El Estudiante mapuche Lorenzo Ayllapan en Santiago de Chile, en 1959"* título de la 2ª edición, pues la primera no contemplaba el nombre del peñi Lorenzo, solo se le identificaba como L.A.

124 Ayllapan & Munizaga, 1971: 62.

125 Se puede ver el caso de Martín Segundo Painemal Huenchual, militante comunista, él ve al evangelio como una doctrina libertaria y habla de Dios como el Maestro, tiene una lectura propia del evangelio: *"Con el mundo socialista se pone fin al materialismo, a la masonería y a la servidumbre. La solución económica y cultural está totalmente cambiada, muy avanzada, por esos, ya no hay envidia. El maestro dijo: "ustedes son sujetos libres, nunca piensen en la esclavitud" y es por eso que estoy perfectamente de acuerdo con mi Dios y con mis ideas políticas"* (Painemal & Foerster, 1983: 78).

126 Ibid.: 63.

127 El subrayado es nuestro. Ibid.

Sin duda, es esto último lo que todavía cuesta comprender, la consigna de la agrupación citada era *Com Nehuen Piaiñ pu- aza Mapuche* que significa "Creemos en el poder Mapuche". Lamentamos el que hayan pasado más de 30 años para hacernos cargo de esta consigna.

Los primeros años de la dictadura 1973-1975. Algunos comentarios

Al señor Coronel Intendente de la Provincia de Cautín

Don Hernán Ramírez Ramírez

Presente

La Confederación de Sociedades Araucanas, se complace en saludar y felicitar al Sr. Intendente y por su intermedio a la Junta Militar de Gobierno, por su patriótica decisión de intervenir frente al desorden y el caos económico, social y moral que nuestra patria era sometida por el régimen del Gobierno marxista de la U.P. que nada le interesaba la solución de los múltiples problemas de sus habitantes sino que someterlo mediante el hambre y el desorden para luego manejarlo a su amaño en un régimen de terror como es norma de los regímenes Leninistas Stalinistas, y poder así saciar las ansias de poder y lucro personal de los jerarcas marxistas. El pueblo mapuche como los demás pequeños agricultores han sufrido y siguen sufriendo el más vil engaño de parte del Gobierno de la U.P., que en vez de construirle escuelas para sus hijos, que en vez de entregarles tierra, semilla, maquinarias y abonos, le hacía entrega de fusiles, metralletas, bombas y otras armas mortíferas ¿para qué? Sencillamente para silenciar la protesta de los que no estaban de acuerdo con su doctrina de odio al prójimo. Nuestro movimiento nacional viene luchando desde hace años para que la maleza marxista no se extienda en las comunidades mapuche[128].

Esta muestra de respaldo político de la Confederación podrían corresponder a una lógica por establecer una confianza política y abrir una relación con el nuevo régimen de gobierno, por la situación que atraviesa el país –la toma del poder por una junta de militares fascista– las palabras utilizadas tienen que ser apropiadas al nuevo régimen. Sin embargo siguen planteándose como pueblo *mapuche* extendiendo a las nuevas autoridades los temas considerados claves para su desarrollo, centrados en la educación y lo productivo ligado al tema de la tierra, la base material para mantenerse como sociedad.

Este apoyo a la junta militar se encuentra también en la carta de Antonio Chihuailaf Huenulef, presidente de la Sociedad Moderna Araucanía, fechada el 13 de septiembre de 1973, quien adjunta además un certificado con fecha 30 de agosto 1964 en la cual firma el Alcalde de Cunco René García Sabugal y el subdelegado Alfredo Kleinsteuber, a ello se agregan firmas y timbres de los siguientes servicios: Museo Araucano, la Dirección Provincial de Enseñanza Indígena, la Dirección Provincial de Educación Primaria, entre otros[129].

El alcalde y subdelegado de Cunco que suscriben, se hacen el deber dejar establecido su reconocimiento hacia el noble y digno mapuche don Antonio Chihuailaf Huenulef; hijo del último viejo cacique aborigen y patriarca de la región de Cunco, departamento de Temuco, don Juan Antonio Chihuailaf; fallecido a la edad de 128 años, quien fuera colaborador eficiente y amigo personal de los pacificadores de la Araucanía los venerables señores Coroneles Cartes y Urrutia.- Antonio Chihuailaf H. ex-profesor primario es uno de los más distinguidos y altos dirigente del heroico pueblo mapuche. Es halagador comprobar quien con criterio realista dio el primer grito para promover e impulsar la educación y la civilización de su pueblo y hacer practicar la chilenidad, ha organizado y dirigido varias sociedades indígenas de importancia: Sociedad la Moderna Araucanía, Sociedad Agrícola Araucana, La Unión Araucana, la Alianza Femenina Araucana, Consejo Nacional de Asuntos indígenas, presidente honorario La Alianza Cultural Araucana con asiento en Santiago, etc. En merito a su cultura y conocimientos el Supremo gobierno le ha conferido varias veces comisiones y especialmente estudiar y reformar la legislación indígena; fue designado miembro del Tribunal colegiado y creado por la ley N° 4169 de 29 de agosto de 1927, con asiento en Temuco, que fue presidido por el presidente de la I Corte de Apelaciones de Temuco Sr. Ciro Salazar Monroy; cuyo Tribunal fue suprimido y remplazado por cinco Juzgados de Indios al dictar la ley 4111 del 12 de junio de 1930.

Así como había *mapuche* que planteaban su lealtad hacia la Junta Militar otro sector importante comenzaba a sufrir los embates del autoritarismo. Cabe mencionar el trabajo *Muerte y Desaparición Forzada en la Araucanía: Una aproximación Étnica* del Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica, que nos permite apreciar que la muerte y la desaparición poseen aspectos fuertes para la cultura. Ya en la época de los 60'y 70' venía pronunciándose un discurso anticomunista en las comunidades, una visión contraria de lo que pudiera romper el orden bajo el cual vivían muchas comunidades. Al respecto para clarificar este punto solo entregaremos algunas hipótesis que nos podrían orientar, la primera es que la relación entre comunidad y fundos siempre existió, al contrato económico se añadió un

128 ARA; Intendencia de Cautín; Vol. 505; correspondencia recibida 1973. Temuco 14 de septiembre de 1973. Timbre Confederación Soc. Araucanas. Congreso de unidad 29 y 30 de agosto de 1969. Temuko. Firma Juan Huichalaf Antinao.

129 Ibid. Carta Temuco, 13 de Septiembre de 1973, incluye dos fojas de recuento histórico de la familia Chihuailaf, fechada como Cunco 30 de agosto de 1964.

contrato social, algo que permitía un orden al interior de la ruralidad, el patrón de fundo "ayudaba" a la comunidad, prolongando con otra significación la misión del ***Ülmen***. Era el dueño de fundo el que muchas veces servía de padrino, ayudaba a trasladar un enfermo o incluso entregaba legitimidad social el estar vinculado con él. En juicios de restitución de tierras observamos como se arman bandos al interior de las comunidades para defender al patrón, mencionando sus bondades.

Sin duda, la memoria colectiva muchas veces amortigua las percepciones contrarias que una vez se tuvieron, es decir, puede haber un discurso sumamente fuerte contra un dueño de fundo, sobre todo para los agentes externos, pero en muchos casos -en la dinámica interna- la gente de la comunidad sigue trabajando en el fundo. No todos los casos ocurrieron de esta manera, pero en una cantidad significativa así ocurría. Las ideas marxistas venían a cambiar esta relación, pero cuán segura era la alternativa presentada por los movimientos de izquierda, era algo sobre lo cual no había certeza, por lo tanto, quedarse con lo que se conocía resultaba lo lógico, es por ello que muchas comunidades se quiebran o hay sectores que se marginan de las tomas de fundo.

Otro aspecto a considerar es que el discurso anticomunista servía a las familias para la mantención de rivalidades existente desde antes, es una reformulación de los antagonismos en los grupos humanos[130]. Para quien conozca bien las comunidades se dará cuenta que muchos mapuche no participan en forma individual, sino son las familias las que aceptan la opción, basta ver por quienes componen el comité de base partidario son familias. Este fenómeno también se da con los evangélicos, la proliferación de iglesias revelan esta situación, si una persona tiene un conflicto con el líder de aquella iglesia se retira con toda la familia y se va o crea otra iglesia.

El trabajo antes mencionado nos da luces acerca de las contradicciones que existían entre la gente al momento de producirse la represión militar, por una parte, muchos de ellos habían recibido ayuda del gobierno de la UP, pero sus dirigentes igual fueron acusados por gente de la propia comunidad, mencionando que los comunistas solo enseñaban odio. Algunas posibles respuestas que las víctimas mencionan es la envidia (CES; 66-71) Hay que mencionar que los dirigentes ayer como hoy, son un producto cultural del colonialismo, no obedecen a la lógica

130 Uno podría analizar el antagonismo entre los Painemal y los Coñuepan como parte de un conflicto histórico, una reedición de los conflictos "tribales", es probable que esto sea una exageración, pero en lo que respecta a las comunidades sí podemos ver esta reedición de conflictos a partir de los liderazgos. En un trabajo realizado con19 comunidades en el 2004, una de las líneas de trabajo fue el tema organizacional, a través de un análisis FODA, que reveló la existencia de múltiples organizaciones trabajando con ellos, las que levantan diferentes liderazgos funcionales a sus esquemas de intervención. Esta es una primera división, seguido a ello ocurre que las familias no participan en todas estas organizaciones, con lo que se sigue generando y profundizando la división al interior de las comunidades, si a eso le agregamos el tema partidario y religioso estos niveles aumentan, los conflictos entre familias se mantienen y en muchos casos se agravan por esta situación, esta es la manera directa de como el colonialismo puede ejercer su soberanía.

política tradicional, ello hace que no tengan las pautas de liderazgo de las cuales gozaba el ***Lonko*** y el ***Ülmen***, el dirigente no *atiende*[131] a su gente, sino que cita y resuelve temas puntuales, va ganando un prestigio social al ser reconocido por las autoridades. Esto rompe la relación de igualdad entre los que componen una comunidad y como no existe ningún mecanismo para que el dirigente compense esta situación comienza a desarrollarse la envidia hacia él.

> *La gente a uno le tiene envidia, porque a la casa de uno va la autoridad, uno vive igual que ellos, pero eso a la gente no le gusta que uno sobresalga. Y uno se mata haciendo cosas por ellos, si nosotros decimos algo no nos toman en cuenta, pero si va otro de afuera eso si que vale, a nosotros por andar metido en las oficinas reclamando nuestros derechos la gente nos dice comunistas*[132].

Mucha gente dice que sus parientes eran solo dirigentes, no eran comunistas. Pero sin duda el discurso toma acá una funcionalidad, un elemento para generar deslegitimación.

La educación y los militares

Creo que en la actualidad podemos sostener que la escuela es un tentáculo del Estado, con una funcionalidad sustentada en su accionar como mecanismo de control. Por lo general, confiamos que la educación nos va a desarrollar, pero en términos prácticos jamás hemos tenido un control de alguna escuela o liceo. La escuela es un instrumento manejado por el Estado, que puede dar diversas funcionalidades como la obtención de datos o la ideologización. En 1974 los militares necesitaban datos confiables de las comunidades *mapuche*. La creación y supresión de distintas instituciones vinculadas a los *mapuche* hacía imposible centralizar la información y tomar medidas políticas y/o administrativas hacia nosotros. Esta información, acerca de la situación agropecuaria de los mapuche, es enviada al intendente de la IX Región.

> *Entre el 25 de Noviembre y el 8 de diciembre de 1974 se efectuó con la autorización de la Secretaría Nacional de Acción Social, una Declaración Agropecuaria de las Comunidades Indígenas de la IX Región. En este trabajo participaron el Servicio Agrícola y Ganadero, el Instituto de Desarrollo Indígena y el Ministerio de Educación. Los profesores rurales de las provincias de Malleco y Cautín fueron los encargados de recoger esta información en terrenos de aquellas comunidades que se encontraban en las inmediaciones de las escuelas en que ellos trabajaban y las que habían sido previamente asignadas*

131 Significa que no genera festividades para realizar una reunión, en los *xawün* los *lonko* mataban animales para dar comida a la gente, traía *muzay*, sus familiares directos servían a las personas.

132 Nota de campo del trabajo del proyecto Plan de Desarrollo Territorial. Declaración de don Julio Cayuqueo, dirigente de la Comunidad Antonio Chaukono (12/12/2004).

de acuerdo a las nóminas que ese mantienen en el Instituto de Desarrollo Indígena. Este trabajo revistió particular importancia ya que se usó una metodología nueva de ejecución que nos entregó valiosa experiencia en un trabajo conjunto con el Magisterio, a la vez, que nos permitió reducir notablemente los costos de su puesta en marcha y un mejor aprovechamiento de los recursos humanos de la región. El Instituto de Desarrollo Indígena reactualizó su archivo con la información obtenida, ya que los índices existentes han sufrido variaciones con el tiempo a consecuencia de los cambios jurisdiccionales de algunas comunas y departamentos[133].

Entre los resultados obtenidos de dicha acción tenemos que la pérdida de tierra era del 37% (29.372 hectáreas), las divididas equivalen 58,1%. Se encuestó al 70,9% de las comunidades existentes, la mitad de la población estaba en edad escolar (10.635 frente a 10.494), consideramos esto último como causa de la migración campo ciudad. La producción es cerealística, básicamente trigo, la alta concentración de animales menores denota una economía de autoconsumo más que destinada a la venta. La venta de animales grandes como vacunos, es parte de una inversión anual, mientras que el animal menor puede venderse de manera más rápida, incluyendo las crías.

Estimados lectores, como se habrán dado cuenta los *mapuche* hemos gozado la simpatía de todos los sectores sociales, de acuerdo a sus intereses, aunque muchas veces hemos tenido que recurrir a estos intereses para establecer mecanismos que nos mantengan como Pueblo. Para los militares no fuimos invisibles, de algún modo, necesitaban héroes. Portales y O'Higgins representaban el autoritarismo necesario para manejar a una nación, pero había que anteponerse al discurso de clase, había que volver a la idea de una nación y a las raíces de ella. Es aquí donde aparecen los *mapuche*, un componente de la raza chilena, haciéndose necesario retomarlos para plantear, de manera reformulada, la tarea de reconstrucción nacional que debía transitar el pueblo chileno.

Los *mapuche* debían integrarse en este proyecto y la educación era la clave de ello, en otras palabras, existió una utilización de lo *mapuche* para desarrollar una ideología. Para esto se buscó aplicar una serie de acciones que nos ubicaron en imaginarios sobre el cual operaban, esto definía el tipo de enfoque educativo que los militares buscaban desarrollar, siempre con la oportuna participación de algún *mapuche*. El oficio enviado por Mariano Huichalaf Correa, Coordinador Regional de Educación en el año de 1975, revela esta búsqueda, al presentar un informe al Ministro de Educación, Contraalmirante Arturo Troncoso Darden[134].

[133] ARA; Intendencia de Cautín; Vol. 589; Informe enviado al intendente de Cautín Coronel de Ejército Luis Ortíz. Temuco 18 de Julio de 1975. Oficio, N° 115, procedente de la Secretaría Regional Ministerial de Agricultura.

[134] ARA; Intendencia de Cautín; Vol. 594; Oficio N° 3520, con fecha de Temuko, 26 de septiembre de 1975. Mat.: Presenta Informe sobre Plan de Educación del Pueblo Mapuche-Chileno. Oficio adjunta informe.

"2.- El Sr. Ministro fue informado de que a través del Vicariato de la Araucanía se estaría planteando la petición de una atención bilingüe para el estudiante mapuche que llega a la escuela desconociendo rudimentos básicos del idioma castellano y que posteriormente y a consecuencia de los mismo, sufre retardo pedagógico. 3.- nuestro propósito es enfrentar con realismo y mejores posibilidades la atención integral del problema, por tanto, nos permitimos elevar a la consideración del Sr. Ministro solamente un esbozo de lo que será nuestro Plan, anticipando que en su elaboración están comprometidas las Universidades, las instituciones religiosas y las organizaciones mapuche, las que en conjunto y bajo el auspicio de esta Coordinación Regional de Educación elaboraran el Plan definitivo, el que será entregado en manos del Sr. Ministro antes de Diciembre del presente año.

La condición de objeto con que fuimos vistos los *Mapuche* por la mayoría de las instituciones chilenas es evidente, mas en esta nueva etapa de la historia del país donde los sujetos sociales fueron silenciados y dejados fuera del contrato social o como meros objetos de la planificación pública. El Vicariato de la Araucanía buscaba tener una posición política frente a la enseñanza y para ello mantuvo un modelo educativo sustentado en la lengua materna, esto sin duda puede ser loable, pero cuáles eran los intereses reales de este organismo al hablar del *retardo pedagógico*. Por lo visto el uso de la lengua, en este contexto, pasaba a ser un mecanismo de dominación al utilizarse como un medio para mantener la cultura del colonizado, pues detrás de este elemento cultural no existía una visión de salvaguardar o proyectar a la sociedad *mapuche*[135]. En el fondo se buscaba una manera más eficiente de manejar al *mapuche* en un proceso de ideologización permanente a través de la escuela, por lo tanto, el Vicariato con esta petición buscó legitimar su accionar ante el nuevo orden, generalizando su modelo de aprendizaje como parte de la modernización del *mapuche* y su integración a Chile[136].

En ese mismo texto se indica la existencia de un vínculo entre cierto sector *mapuche*, la Iglesia Católica y las Universidades. Estos dos últimos eran los más legitimados para hacer

[135] Para las personas que trabajan en educación, sobre todo en el sector lenguaje y comunicación, recordarán que existe una estrecha relación entre estructuras lingüísticas y estructuras cognitivas, en el sentido que una lengua materna puede ser utilizada como vehículo para transformar los juicios acerca de una sociedad o la disposición a superponer una nueva identidad.

[136] Es posible que el Vicariato haga sus descargos argumentando su contribución al pueblo *mapuche*, creando escuelas, cooperativas, becando a alumnos destacados, ayudando en la organización, etc., pero sin decir cuanta tierra *mapuche* también ocupan, ni cuánto rentabilidad han obtenido. Hay que señalar que gran parte de las escuelas misionales fueron construidas en terrenos donados por las propias comunidades con el objetivo de contribuir a su desarrollo, pero ¿ha podido la Iglesia Católica desarrollar al *mapuche*? La respuesta es no, ha generado divisiones, su accionar no ha sido el más leal, no han entregado la mejor educación ni han respondido a las expectativas y necesidades de las comunidades. Con esto no queremos negar la existencia de personas que han contribuido y facilitado el trabajo para los *mapuche*.

un plan, pues uno tenía el conocimiento del terreno y el otro las herramientas teóricas para elaborar una propuesta, ambos toman al mapuche como ***objeto***, dentro de sus instituciones, si es que estábamos, fue bajo una relación asimétrica, por tanto, imposible era implementar un *plan* que pudiera cambiar la situación a menos que estas instituciones, sometiéndose también a cambios estructurales, hubieran propuesto cambios estructurales al gobierno. Dicho *plan* no se llevó a cabo, pero es interesante en lo que se refiere a la producción en cuanto a ideas.

En el informe se establecía que la marginalidad *mapuche* era una doble marginalidad, una por compartir los impactos de procesos económicos que afectaban a más grupos sociales del país; y otra por ser una marginalidad cultural, que era la sufrida por los pueblos indígenas del país. El documentos entrega datos del censo de 1970 circunscritos a las provincias de Malleko y Kautín, al respecto de una población de 599.899 habitantes, su población urbana era de 298.024 y la rural de 301.875 (50.32%). La población mapuche se estimaba en 230.000 y en el sector rural de 165.323, alcanzando el 54.76% de la población rural total. La matrícula de estudiantes rurales era de 79.467, de los cuales 50.723 alumnos eran mapuche (63.82%). El 37% de su población era analfabeta. A ello se agregaban algunas frases para el bronce:

> *La actual Escuela Básica, que representa el primer encuentro del mapuche con la sociedad global, no responde en sus funciones a las características e intereses de este gran porcentaje de escolares. La formación profesional del profesor ha obedecido a planes generales, nacionales, sin considerar los problemas inherentes a cada región, especialmente a los grupos étnicos, los cuales por sus peculiares características exigen que la flexibilidad curricular atienda sus reales intereses, resalten sus valores culturales y consideren su idiosincrasia*[137].

El párrafo es de una sensatez elocuente, si no lo contextualizáramos en 1975, período de plena dictadura y de represión hacia las organizaciones *mapuche*, se pensaría que es un extracto de los actuales encuentros de interculturalidad. Uno de los puntos denunciados era la formación profesional, cuya crítica evidenciaba la existencia de un sistema monocultural chileno que se desplegada por todo el sistema educativo. Si bien existían textos escolares que contenían información de los pueblos originarios, estos estaban despojados de todo lo que podía denominarse conflicto. Hemos aprendido que negar una parte del contacto cultural es una forma de mantener el conflicto permanentemente, desde esta perspectiva el Estado se hace responsable directo de las situaciones de conflicto social.

En ord. N° 4947 se envían las conclusiones del Primer Encuentro Regional de profesores *Mapuche*, oficio de la Secretaría Regional de Educación, IX Región, al Intendente coronel de ejército Luis Ortiz[138]. De este evento, realizado a finales del año 1975, asisten profesores y funcionarios de la Superintendencia de Educación Pública, se señalaba que:

137 Ibid; informe adjunto foja 2.

138 ARA; Intendencia de Cautín; Vol. 594. Oficio N° 4947 de 9 de diciembre de 1975 de la secretaría Regional de Educación a la Intendencia de Cautín.

> *Las conclusiones y sugerencias emanadas de dicho encuentro, servirán de base a la filosofía y principios orientadores del futuro Plan de Educación Mapuche para la IX región, el que se pondrá en marcha a contar de año lectivo 1977.*

Vemos que para ideologizar se debía conocer y diagnosticar y que mejor que hacerlo con los propios *mapuche*, en este caso los profesores. La jornada tuvo lugar en las dependencias del Colegio Bautista entre el 26 y 28 de noviembre de 1975, en Temuco. En dicho encuentro se aludió al hecho de ser escuchados los profesores *mapuche* por primera vez, para ser consultados en la elaboración y lineamientos de una política educacional que respondiera a requerimientos reales de la población estudiantil *mapuche* rural[139]. Este congreso con estas características nos lleva algunas lecturas perversas, la primera es que podríamos especular que siempre existió un uso de lo *mapuche*, pese a la creación de una oficina encargada de la educación de los *mapuche* en 1953 y otras instancias dedicadas a esta materia como el Magisterio de la Araucanía o la Fundación Instituto indígena, ambas relacionadas con la Iglesia Católica. El trabajo realizado en el gobierno de Frei Moltalva por crear nuevas escuelas y asistir en el ámbito educativo a los *mapuche*, como parte de una política pública en el ámbito de la educación fue una acción pionera[140]. En ese tiempo el *"problema indígena"* eran los mapuche, pues los otros pueblos originarios no acaparaban la misma atención. Una segunda lectura es la negación de lo hecho por gobiernos anteriores, esto implica que los militares no se hacían cargo de resoluciones y acuerdos que hubieran existido con profesores en el pasado. Una tercera lectura podría ser la actitud que los *mapuche* simpatizantes, colaboradores o aliados de los militares y la derecha, asumieron para intervenir en el nuevo gobierno y generar, bajo sus perspectivas, condiciones para nuestro desarrollo. Para ello basta mencionar los objetivos bajo los cuales partía este congreso:

> *(1) Terminar con la marginalidad cultural de este grupo étnico, que por diversas razones no goza de manera igualitaria de los beneficios que arroja el sistema educacional; (2) Reafirmar la cultura mapuche dentro de la cultura global del país (3) Estudiar y planificar el bilingüismo en la educación rural*[141].

Estos tres objetivos sintetizaban su intencionalidad de mantenerse como una unidad social distinta a la nacional, pero participando de la vida del país. Sin duda el tema del

139 Ibid.: Informe anexo que consta de 9 fojas se denomina Primer encuentro Regional de Profesores Mapuche. 26, 27 y 28 de noviembre de 1975.

140 Silva, 1966: 223-226 y 228-234.

141 Ibid.: Fj 2. En este sentido hay que señalar que los profesores que participan en este encuentro son de tendencia conservadora y cercanos a la junta militar, pues los profesores de izquierda, influenciados por Paolo Freire, habían sido exonerados de las escuelas, por lo cual los postulados sociales que tenía relación con la pedagogía del oprimido tuvieron luz en la época de los '80.

bilingüismo es algo bastante más progresivo de lo que les tocó vivir a nuestros padres en las escuelas rurales donde los maestros no trepidaban en golpear a un niño por no hablar castellano. Otros puntos que se consideraron como base para analizar en este congreso se relacionaban al reconocimiento que en la IX Región se encontraba concentrada el mayor porcentaje de población indígena con un alto grado de marginalidad geográfica[142], cultural, social y económica. La motivación de la intervención a realizar sobre esta realidad social era el reconocimiento de la educación como un derecho sagrado de la persona humana y la poca pertinencia de los Planes y Programas de Estudio al no responder a las reales necesidades, intereses y aspiraciones del educando mapuche. A manera de reconocimiento los valores de su cultura debían acrecentarse y revitalizarse, así como considerarse otros factores que penaban en su condición como el excesivo minifundio, la economía de subsistencia y la falta de conciencia de la mayoría chilena en cuanto a la integración del *mapuche* a la sociedad global[143].

Es destacable que 20 años antes de la implementación oficial de la Educación Intercultural Bilingüe (1995) hayan existido posiciones progresistas en los profesores de la época, planteando el tema educativo como un derecho humano con la correspondiente pertinencia local y cultural, en una época en que el imaginario hacia ver al alumno como hoja en blanco y al Estado como arquitecto en la formación de sus ciudadanos. Sus ideas de fortalecimiento cultural considerando las condiciones económicas de subsistencia por la escasez de tierras, rompían con las visiones uniformizantes del antiguo sistema escolar que entregaba valores y contenidos sin respetar el origen étnico y social. Sin embargo este programa no se desarrolló,

142 Hay que señalar que el gran avance de infraestructura vial hacia las zonas rurales se da en los ochentas y noventa, anterior a ello habían comunidades que tenían transporte dos veces a la semana y muchos de ello sufrían aislamientos temporales.

143 En lo estrictamente pedagógico los alcances del congreso no escapan a lo que creemos son las mismas deficiencias treinta años después, sobre todo a partir de los siguientes puntos *1.-En la IX Región se encuentra concentrado el mayor porcentaje de población indígena; 2.- El alto grado de marginalidad geográfica, cultural, social y económica del pueblo mapuche; 3.- La educación es un derecho sagrado de persona humana; 4.- Los actuales Planes y Programas de Estudio no responden a las reales necesidades, intereses y aspiraciones del educando mapuche; 5.- Los valores de la cultura mapuche deben ser acrecentados y revitalizados; 6.- El idioma mapuche, como medio de comunicación dominante en la infancia del niño mapuche, hace difícil el dominio rápido del Castellano que se imparte en las aulas; 7.- El excesivo minifundio de que es víctima el pueblo mapuche; 8.- La economía de subsistencia a que se ven enfrentado el mapuche; 9.-La falta de conciencia impermeabilidad de la mayoría de los chilenos, en cuanto a la integración del mapuche a la sociedad global chilena; ,10.- Falta de incentivos a los maestros que laboran en medios rurales; 11.-falta de una capacitación conveniente de los profesores rurales; 12.- excesivo número de profesores interinos y particulares en el medio rural, sin una capacitación adecuada; 13.- elevado número de escuelas unidocentes en el medio rural;14.- escuelas rurales, en su gran mayoría se limitan a ser agencias alfabetizadoras;15.- falta de locales escolares que reúnan las condiciones pedagógicas por una parte y, por otra, que le permitan vivir con dignidad al maestro;16.- falta de equipamiento escolar;17.- alto grado de analfabetismo que entorpece y debilita el grado de comunicación y entendimiento de la labor educativa entre escuela y comunidad;18.- La educación en general, tanto en planificación, ejecución y evaluación educativa ajena a los problemas y necesidades del educando y la comunidad*".Fj 3.

eso si comprueba que muchas ideas que actualmente discutimos en educación, han sido planteadas desde antes al Estado, sin lograr su materialización. Es claro que la orientación de este programa apuntaba al mapuche rural, pero hay que pensar que la EIB en la actualidad también se direcciona a ese sector, salvó donde existen experiencias urbanas. El fondo de esta propuesta se basó en una idea de desarrollo que apuntaba a generar recursos humanos que podían desarrollar las comunidades *mapuche*, estos profesores discutían el futuro de su pueblo, muchos de ellos quizás desde posiciones integracionistas pero fomentando al mismo tiempo la diferenciación étnica con una propuesta a seguir como sociedad. Esta última idea se sostiene analizando las siguientes estrategias propuestas por el congreso de profesores:

> *(a) Planificación curricular basada exclusivamente en la demanda educacional percibida y objetivada de los reales requerimientos del educando Mapuche; (b) Los Planes y Programas de Estudio, deben dar prioridad a conocimientos y actividades de tipo agropecuario; (c) Inclusión en los Planes y Programas de Estudio, de contenidos referentes a: historia, tradición, personajes, idioma, folklore, juegos, etc., del pueblo Mapuche; (d) Terminar con las escuelas Unidocentes; (e) Creación y equipamiento de escuelas Agrícolas y/o Granjas, con internado y casa para profesores; (f) Incentivo a profesores rurales (asignación de ruralidad); (g) Capacitación permanente a los profesores rurales, especialmente en materias como: Desarrollo de la Comunidad, Psicología Social, Antropología Cultural, idioma, costumbres, tradiciones, etc, del pueblo Mapuche; (h) Mejorar el grado de asistencialidad a las Escuelas rurales; (i) Capacitación comunitaria permanente sobre diversos aspectos (Educación, Salud, Agricultura, Vivienda, Higiene Ambiental) a manera de hacer más fructífera y comprensible la labor de profesor rural*[144].

No cabe duda que esta no era la mirada de la junta militar acerca de la educación y es probable que por ello no se haya implementado en su momento, lo significativo para nosotros como *mapuche*, es que coincidimos en que sin el desarrollo de nuestras comunidades no tendremos continuidad como Pueblo. Es probable que se pueda hacer muchas objeciones a esta propuesta y a los *mapuche* de derecha e independientes que en ella participaron, pero no cabe duda que existe una preocupación por el colectivo, explicitado al hablar de pueblo y no de raza, lo que no es algo menor, pues aquí dejamos de lado la clasificación racial para asumirnos como sociedad y cultura. Por ultimo, quisiera hacer alusión a dos puntos de las consideraciones generales que se hace en este congreso:

> *Incorporar en forma oficial, la Canción Nacional en Mapuche, agregando además la IV estrofa de nuestro himno patrio, que alude al pueblo mapuche. Constituir una Comisión Permanente de apoyo a la Secretaría Regional de*

144 Fj. 3-4.

Educación, encargada del estudio y análisis de los diferentes aspectos que tienen relación con la próxima puesta en marcha del Plan de Educación Mapuche[145].

Es posible que veamos en lo anterior un imaginario sumido en sentimientos de integración hacia la sociedad chilena, pero si miramos en detalle, existe una utilización de símbolos para plantearse frente al *otro*, de lo integrador nace lo diferenciador, es más, cantamos la canción nacional en *mapuzugun* e incluyendo la cuarta estrofa es posible que reforcemos la pertenencia al Estado, pero seguimos estableciendo una barrera étnica para que el chileno nos reconozca como *otro*. Hay que pensar que estos profesores son hombres de su tiempo, formados en un contexto donde se creía que todo lo resolvía el Estado.

Lo segundo que parece relevante es la preocupación porque el acuerdo no quede en el aire, debiendo institucionalizarlo. Si es una política pública lo justo es que se controle y supervise aquello que se nos quiere aplicar, me resisto a la idea de una sumisión ante el Estado sin generar un pensamiento crítico hacia lo que nos imponen o proponen. Pero ante lo que más me resisto es a no reconocer que fueron estos maestros *mapuche*, independiente de su filiación, quienes se plantearon en un momento crítico de la historia la tarea de concebir a un colectivo y activar por su proyección. El hacernos cargo de nuestra historia implica revisar las propuestas que otros hicieron antes, tomando en consideración el contexto histórico en el cual surgieron.

Los principios de la reorganización

Los *mapuche* en los primeros años de la dictadura militar vivieron una gran incertidumbre, fueron la carne de cañón de la izquierda y quienes afrontaron las consecuencias de los sueños frustrados de sus socios, el *mapuche* se conformaba con tener tierras para trabajar, el socialismo era una idea vaga en muchos de ellos, aunque en algunos dirigentes fue una causa asumida concientemente. Isolde Reuque, actual subdirectora de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), recuerda que las primeras organizaciones que comienzan a conformarse lo hicieron con el objeto de obtener información de los detenidos y desaparecidos, ayudando a la vez a sus familiares. Muchas de las acciones se desarrollaron de manera encubierta, fuera a través de organismos religiosos[146] o de comités pro-adelanto, previo a 1978 el trabajo se realizaba principalmente en comunidades. Hay quienes se refieren a estas primeras organizaciones -que más adelante pasan a constituir los *centros culturales Mapuche*- con la categoría de etnogremiales por el hecho de preocuparse del *mapuche rural*, sin preguntarse por qué. Debemos recordar que el *movimiento mapuche* ha dado continuidad a la sociedad *mapuche* a partir de lo rural, es más se ha planteado la posibilidad de evitar la migración haciendo volver a los *mapuche* emplazados en ciudades, en el fondo nos encontramos ante la idea de repatriación. Hay que considerar que para entonces los *mapuche* organizados se encontraban en los sectores rurales y que el 50% de la población vivía en los campos. Por otro lado los marcos legales para construir organizaciones tuvieron que ampararse en subterfugios legales como fueron los comités, para desarrollar su accionar sus reuniones debían tener un carácter gremial mientras que lo político tenía un carácter conspirativo, haciendo que el temor inundara a todos.

No conversé con ese..., ése era comunista, ése tenía carné rojo. Ése, era el soplón de los pacos, mire que tal carabinero llegaba ahí y a ese le dice todo. No diga que durmió aquí, ni siquiera me nombre. Eran las típicas recomendaciones después que uno dormía o se iba de un lugar a otro. No diga, ni me nombre, no me lleve anotado en ningún papel[147].

La *lamgen* Reuque recuerda que en esa época era un nuevo grupo el que hacía el contacto con la gente, jóvenes que recién venían formándose en política, en un contexto adverso. Los dirigentes con experiencias estaban limitados por ser reconocidos por su filiación política, lo que hacía peligrar y restar la participación de la gente. Los jóvenes de comunidades cristianas -hijos de dirigentes, de personas con conciencia social- en el accionar de la lucha fueron nutriéndose de la cultura, mientras los dirigentes con más experiencias conformaban cúpulas, la mayoría vinculados a partidos políticos y alejados de la base social, salvo algunos nombres como Melillan Painemal o Anselmo Ranguileo[148].

Muchos de estos jóvenes alojaban en las comunidades desarrollando actividades políticas y en el cotidiano de la tarde y la noche iban aprendiendo las costumbres, los relatos y las diferencias existentes entre los propios Mapuche.

La dirigencia *mapuche*, principalmente vinculada a la izquierda o que estaba en el proceso reivindicativo de tierra, fue fuertemente golpeado entre 1973 a 1974, en lo que se

---

145 Ibid.: Fj. 9.

146 A través del Censo-Guía de Archivos de Derechos Humanos, realizado en la IX Región; proyecto desarrollado por el Archivo Nacional, con financiamiento de ADAI, dirigido por Patricia Huenuqueo, nos entregó datos acerca de los primeros años de la dictadura, revelando que las primeras organizaciones en proteger a las personas de la violencia del Estado fueron las iglesias protestantes, entre ellas las iglesias: Luterana, Metodista, Bautista y Anglicana, principalmente, la mayoría de ellas con vinculaciones internacionales. La Iglesia Católica comienza a vincularse aproximadamente en 1976, debido a que tuvo que resolver conflictos internos antes de hacer un pronunciamiento oficial. (continúa en la página siguiente) Esta por ser la única que gozaba de un estatus jurídico distinto, pues las otras iglesias sus personalidades jurídicas en Chile podían ser caducadas por el Estado, estaba en condiciones de asumir una política más definida. Cabe mencionar que la mayoría de los partidos hicieron alianzas con estas instituciones, pese a que son golpeados y mantienen sus orgánicas en la clandestinidad. De esa manera se reorganizan y comienzan a ver las alternativas para hacer política y enfrentar a la dictadura (Caniuqueo; 2005).

147 Ibid.: 113.

148 Melillan Painemal y Anselmo Rangileo eran de filiación comunista.

conoció como la contrarreforma agraria. No solamente se produjo la represión física, también comienzan a desaparecer los pequeños logros alcanzados por la reforma agraria. El Comité Ejecutivo Agrario (CEA) cuyo objetivo era devolver las tierras a los propietarios *winka* expropiados, comienza a trabajar rápidamente[149], es claro que no todos los asentamientos estaban poblados por *Mapuche* y en algunos casos habían existido disputas con los inquilinos chilenos pues la reforma no siempre contempló a los *mapuche* como los primeros ocupantes[150]. La reforma Agraria permitía acceder a tierra y justicia, se cumplía con la reivindicación por aumentar la cabida de suelo, el acceso a la justicia permitía una pequeña cuota de reparación, la posibilidad de ser por primera vez escuchados entregándoseles respuestas en menos tiempo (en los Juzgados de Indios muchos juicios sobrepasaban los 10 años, por lo mismo quedaban abandonados).

La dictadura rompió la esperanza de justicia y desarrollo, no solo se les volvió a quitar la tierra al *mapuche*, sino que los medios de producción también pasaron a manos de los *winka* vía remates (Correa y otros; 2005; 269-276). Esto quiere decir que al dolor de la represión, hay que sumar la frustración para obtener justicia y desarrollarse. Si bien podemos encontrar un economicidio[151] la forma de plantear la economía en la reforma agraria y una continuidad del colonialismo[152] por parte de la izquierda, por lo visto este fue el único momento dentro de la historia colonial del pueblo *mapuche* en que existieron mejores condiciones de bienestar

149 Ver en detalle en Correa y otros; La reforma Agraria y las tierras mapuche, Chile 1962-1975. capitulo III aparatado 2.1 Revocaciones de las expropiaciones y la pérdida de tierras mapuche recuperadas. Pág. 249-260.

150 En el asentamiento de Pancul se desplazaron los derechos de la comunidad Bartolo Leviman a favor de los inquilinos chilenos. Este no es un caso aislado.

151 Concepto empleado por Dominique Temple, describe que a partir de la economía y su organización se cambian los patrones culturales y sociales, llevando incluso a un etnocidio de manera directa, al intervenir una cultura para que cambie y se desarrolle otro modelo de sociedad. El capitulo III ¿Qué es el economicidio? no solo plantea la acción del capitalismo como economicidio, sino también las prácticas de las izquierdas. En el caso de las izquierdas cristianas, anuncia como riesgo la utilización de ciertos aspectos de la economía de los indígenas para instaurar otra economía, como es el *don*, cuyo objetivo principal es la reciprocidad, remplazándolo por la caridad, que son valores con una diferencia estructural, cambiando con ello la lógica del poder en las sociedades en las cuales se introduce. Para nosotros, las izquierdas marxistas también caen en esta lógica utilizando la reciprocidad para mantener una centralidad e imponer una verticalidad para generar una articulación de las unidades de producción, ello se puede apreciar en la lógica productiva que debían desarrollar los asentamientos durante la reforma agraria, por poner un caso.

152 Los colonialismos se han desarrollado desde la izquierda como desde la derecha, pues no solo se basa en la acción coercitiva del Estado, también en las institucionalidades que se desarrollan al interior de la sociedad colonialista, llámense iglesias, partidos políticos, prensa, etc. Es esto lo que genera transformaciones en la conductas individuales y transformaciones sociales en los colonizados, sin duda hay que reconocer que si la izquierda hubiera planteado abiertamente el tema de la autonomía para el *pueblo mapuche*, esto hubiera sido abrir un flanco para la acción contrarevolucionaria, como ocurrió en el caso de los Misquitos en Nicaragua, cabe señalar que los Misquitos pasan a "la contra" por los incumplimientos de los Sandinistas.

en nuestra población, sin por ello salirnos del rol de colonizados, ni ejercer nuestros derechos políticos.

Hacia 1975 los viejos dirigentes pasan a asumir una posición de espectadores, mientras que una nueva dirigencia incorpora una visión *mapuche* más cohesionada, estimulada por los factores internos, como fue la contrarreforma y la represión dictatorial; los factores externos, relacionados con las posibilidades de obtención de una figura legal bajo la cual organizarse, como las organizaciones gremiales, situándose aquí el momento en que las organizaciones *mapuche* se abren al exterior recogiendo parte del discurso indigenista, pues eran los canales por los cuales podían circular[153]. Esta retroalimentación fue lo que generó la conciencia y auto identificación como pueblo desde 1978.

Cuando se busca reasumir la Historia

A continuación analizaremos tres fuentes que revelan como comenzaron a generarse transformaciones en el discurso *mapuche* tanto en el *Wallmapu* como en el extranjero, para asumir una nueva historia resquebrajadora de la historia colonialista recibida del estado chileno, muchas veces repetida por nosotros de manera acrítica. El primero de ellos es un documento de trabajo que sirvió como base para la II Declaración de Barbados, presentado en julio de 1977 por Vicente Mariqueo, quien solo aparece como representante del *pueblo Mapuche*. La segunda es una declaración hecha en un encuentro realizado en Londres en enero del año 1978. La tercera corresponde a una declaración efectuada por el 12 de octubre en la ciudad de Santiago.

La intervención de Mariqueo en la reunión de Barbados comienza analizando el hecho que en su adolescencia creía que la guerra hacia los *mapuche* había terminado con la Independencia de Chile, dándose cuenta posteriormente que con tal independencia la guerra solo se intensificó, terminando en una ocupación por parte del Estado del territorio ancestral *Mapuche*, dejándoseles escasas porciones de tierra en calidad de mercedes.

> *[Estos] acontecimientos históricos aún permanecen latentes en las huellas no cicatrizadas en el rostro de nuestra raza, sólo vasta visitar a las reducciones y conversar con las personas mayores que pueden dar relatos fidedignos de nuestro acontecer histórico. Los llamados kimche, ellos son nuestros sabios, tienen una enorme capacidad intelectual para retener en sus memorias los hechos más sobresalientes de nuestro pasado histórico*[154].

Mariqueo inició una revisión histórica del siglo XX cuyos fundamentos principales lo constituyeron los agentes que resguardan los conocimientos en la comunidad, a partir de ellos estableció una periodificación que iba desde la pérdida de la guerra, la radicación y el primer

153 Entre uno de los grandes hitos fue el Congreso de Barbados en 1978 en la cual participa Melillan Painemal.

154 Documentos de Barbados; 1979: 138.

ciclo de despojo, para luego centrarse en experiencias más personales en la segunda mitad del siglo XX. Si bien Mariqueo continuó con una visión de izquierda, en cuanto a la "*lucha de clase*", también comenzó a dar validez al conocimiento propio *mapuche*, así como a una interpretación más relacionada con su cultura. Si los escritos de Mankilef, en 1910, los podemos catalogar como de resistencia, Mariqueo se encuentra más en una lógica de liberación, si bien ambos casos estaban dirigidos a un público no *mapuche*, y partían desde el conocimiento propio, lo que los separa son los objetivos que trataron de alcanzar y el uso de las fuentes propias. Mientras Mankilef buscaba sensibilizar al chileno para que lo acogiera, dentro de un contexto colonial, Mariqueo lo utilizó para reinterpretar una historia oficial y crear una historia propia.

Las fuentes, los *kimche* y *kuyfikeche*[155], ya no son un mero archivo de la oralidad sino que se transforman en la palabra que arma una nueva lucha, incluso generando una reconciliación generacional, pues lo quiebres que tuvo la juventud con mayor grado de escolaridad en los 60', se debieron en gran parte a que el poder se sustentaba en la experiencia y a dilucidar qué conocimientos se validaban, el conocimiento propio era remplazado por la concepción científica occidental. Lo que hizo Mariqueo y otros fue romper con la dicotomía *tradición mapuche* y cientificismo para elaborar un nuevo conocimiento, sin duda, con Mariqueo podemos ver que el proceso comenzó a hacerse tangible pero ni en la actualidad se ha llegado a la maduración de esto.

> *"Encuentro Mapuche de Londres", Londres, enero de 1978".*
> *Los Mapuche comprendemos que nuestra lucha, teniendo especificidades propias de una minoría étnica, está fundamentalmente ligada a la lucha de todos los sectores explotados de la sociedad chilena. Llamamos por consecuencia a la unidad de toda la clase trabajadora, porque sólo con la unidad podremos derrotar y destruir el poder de la burguesía y el imperialismo. Pese a la discriminación racial y económica que hoy se ha acentuado con la dictadura, los enemigos de nuestra raza no han logrado ni lograrán quebrantar nuestra moral*[156].

El exilio influye en que muchos *mapuche* que se hallaban en el extranjero se desconecten de algunos procesos, si bien Mariqueo había avanzado sobre el tema de la historia, en lo relacionado a la lucha, está siguió siendo vista tras el prisma de clases, asumiendo la problemática de la dictadura como fenómeno nacional de Chile, dejando de lado la elaboración de un proyecto propio *mapuche* que pudo vincularse a la lucha chilena, aún así resultaba llamativo que señalasen el tema de las especificidades, como una manera de mantener la *frontera étnica;* sin embargo a mitad del año 1978 y en adelante, por la presión de dos decretos leyes, entre ellos el 2568, se lleva a cabo una discusión en la cual se levantó una nueva plataforma de lucha.

155 Ancianos.
156 Colombres, 1993: 52.

> *Resoluciones del encuentro mapuche realizado el 12 de octubre de 1978 en Santiago de Chile*[157].
> *(1) Exigimos que se dé a conocer en forma integral el texto modificatorio a la Ley Indígena Número 17.729; (2) Que se dé un plazo razonable para discutir, proponer, aprobar o rechazar tales modificaciones por todas las comunidades indígenas a través de organizaciones representativas de las bases. Si no hay posibilidad de participación, ni discusión, ni de proponer modificaciones desde las bases, preferimos la ley existente, Número 17.729; (3) Sea cual fuere la ley que exista, ésta no deberá permitir la división de las comunidades indígenas, ni la privatización de las tierras, porque pasarían al libre mercado; (4) Exigimos la restitución definitiva de los terrenos usurpados por los particulares y la ampliación de las comunidades entregando las tierras usurpadas y que el fisco entregue las tierras que posee. Que las tierras indígenas no se vendan con fines comerciales o turísticos; (5) Que la asistencia técnica y crediticia sea al más bajo interés y largo plazo; (6) Exigimos acceso gratuito a la educación básica, media, universitaria y técnica-profesional. Que las becas para los jóvenes mapuche se amplíen en cantidad y calidad y aumento del monto en dinero efectivo, es decir, becas integrales, en alojamiento, vestuario, alimentación, materiales de estudios, etcétera; (7) Que la orientación de los programas educacionales respete, desarrolle y promueva los valores propios del pueblo mapuche. Educación Bilingüe. Difusión del folclore, costumbres, etcétera; (8) Que haya un programa efectivo y real por el desarrollo económico, social, salud, vivienda y nutrición; (9) Que los indígenas deben estar incluidos en la Carta Fundamental de la República; (10) Apoyamos incondicionalmente los planteamientos hechos por los 155 representantes de comunidades indígenas, reunidos en Temuco el 12 de septiembre pasado y a todas las organizaciones auténticamente de bases de la Región de la Frontera*[158].

La nueva plataforma tenía relación con la lucha en contra de la división de las comunidades *mapuche*, pero al mismo tiempo se centraba en un proyecto de desarrollo, existiendo un avance sustancioso en demandas como el reconocimiento constitucional, haciendo valer sus derechos a la autodeterminación en el marco del derecho internacional. Existe un paso elemental en sus aspiraciones autodeterministas al plantearse ser consultados y decidir el tipo de desarrollo a que aspiraban, el tema de decidir de manera informada, los irá predisponiendo a proyectarse como sociedad independiente. Creemos que esto revela el término de un ciclo, la lucha de resistencia al colonialismo, para pasar a otro que es la lucha

157 Tomado de SEUL (Servicio Estudiantiles Universitarios Latinoamericanos a.s.b.l.) Año X, N°s 86/87, Bruselas, diciembre de 1978.
158 Bonfil Batalla, 1981: 212-213.

de liberación nacional. Es así como iniciamos el camino a la descolonización, poco a poco hemos ido formando un discurso de lo que somos -discurso que no está acabado ni pretende ser uniforme- para plantearnos un desarrollo y un bienestar de acuerdo a nuestra cultura. Hasta hoy hemos avanzado pero todavía estamos en una etapa de transición, llenos de contradicciones que consideramos se irán depurando en el camino.

Conclusión

El *Pueblo Mapuche* ha vivido profundos reacomodos sociales y culturales, para ello ha desarrollado mecanismos intraétnicos e interétnicos en los que han influidos las condiciones que ha generado la sociedad civil *winka* y el Estado. Los conflictos internos han estado marcados por una serie de intervencionismos de múltiples *instituciones winka*, en su proceso de acomodo han generado diversos niveles de violencia, ante ello los *mapuche*, de manera organizada han buscado soluciones, esto ha llevado a desarrollar diversas estrategias que van desde las alianzas estratégicas con diversos sectores políticos hasta pensar en un desarrollo por sí mismo y con el Estado como garante.

Es claro que se ha mantenido una identidad como colectivo, al mismo tiempo, que las prácticas culturales *mapuche* se siguen desarrollando, logrando de esa manera superar la dicotomía izquierda y derecha que han planteado algunos autores. Por otro lado, si bien en algún momento la participación política así como el proteger la tierra son las banderas de luchas fundamentales, a medida que avanza el siglo y que el Estado asume un modelo de bienestar, las demandas *mapuche* se van tecnificando y orientando hacia el tema del Desarrollo.

A medida que avanza el siglo y la izquierda va cobrando fuerza con su proyecto social, comienzan a surgir voces disidentes que buscan analizar con mayor distancia los postulados marxistas. A ello se suma una serie de procesos internos que capitalizan los latifundistas locales para acuñar un discurso anticomunista, el estigma también lo achaca la izquierda a las comunidades para justificar su poco avance en la zona, pese a que en la primera mitad de siglo los *mapuche* dejan de ser mayoría demográfica en las provincias que conforman *Gulumapu*. Por otro lado, las propuestas y muchos puntos referidos a la construcción de una orgánica, un proyecto social propio y un marco de movilización ha quedado plasmado en los diversos congresos nacionales *mapuche* de carácter unitario.

Creemos que las propuestas *mapuche* del pasado y presente poseen un continuo por el acervo cultural de nuestro pueblo y el desarrollo de un colonialismo chileno que ha mantenido una frontera étnica. Confiamos que las futuras generaciones rescribirán historias mucho más descolonizadas con metodología acordes, pues el camino de liberación nacional de nuestro pueblo nos ha develado un nuevo proceso de aprendizaje fundamentado en nuestro pasado y en nuestra cultura. Agradezco a todos los hombres y mujeres *mapuche* que fueron capaz de dejar esta huella para reencontrarnos con nuestra libertad.

Newentuleaiñ pu peñi pu lagnen.

Bibliografía

Antillanca, Ariel & Loncon, César (1998) *Entre el Mito y la Realidad. El pueblo mapuche en la literatura chilena.* Asociación Mapuche Xawun Ruka; Santiago de Chile.

Arellano, Oscar (1949) *El Problema del Ausentismo en la Frontera.* Consejo de Adelanto de Cautín; Temuco- Chile.

Ayllapan, Lorenzo & Munizaga Carlos (1971) *Vida de un Araucano.* 2da edición; Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueología de la Universidad de Chile; Santiago de Chile.

Azócar, Alonso (2005) *FOTOGRAFÍA PROINDIGENISTA. El discurso de Gustavo Milet sobre mapuche*; Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco-Chile.

Bacic, Roberta y otros (2001) *Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: Una aproximación étnica*; Primera reimpresión; Ediciones Universidad Católica de Temuco; Chile.

Barth, Fredrik (comp.) (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales.* Fondo de Cultura Económica. México.

Bauer, Arnold (1994) *La Sociedad Rural Chilena. Desde la conquista española a nuestros días.* Editorial Andrés Bello; Chile.

Berdichewsky, Bernardo (1971) *Antropología aplicada e indigenismo en los mapuches de Cautín.* Informe de Estudio de Terreno encargado por la CORA (Corporación de la Reforma Agraria), Santiago de Chile.

Bermúdez, Óscar (1963) *Historia del Salitre. Desde sus orígenes hasta la guerra del Pacífico.* Ediciones Universidad de Chile; Santiago de Chile

Blakemore, Harold (1977) *Gobierno Chileno y Salitre Inglés 1886–1896: Balmaceda y North.* Editorial Andrés Bello; Santiago de Chile.

Bonfil Batalla, Guillermo (comp) (1981) *Utopías y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina;* Editorial Nueva imagen; México.

——————(1983) "Lo Propio y lo Ajeno: Una Aproximación al Problema del Control Cultural"; en Rodríguez, Nemesio y otro editores: *Educación, Etnias y Descolonización en América Latina*; Vol. 1; UNESCO; México.

——————(1991) "Historias que no son todavía historia". En Pereira Juan Carlos y otros; *Historia, ¿para qué?* Editorial Siglo XXI; decimocuarta edición; México.

Bourdieu, Pierre (2000) *Intelectuales, Política y Poder.* EUDEBA; primera reimpresión; Argentina.

Carmagnani, Marcelo (1998) *Desarrollo Industrial y Subdesarrollo Económico. El caso chileno (1860-1920).* Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos; Santiago de Chile.

CAYUPI, JOSÉ (1984) "Luchas de las Sociedades Mapuches". En Sergio Liempi; *Comentarios Mapuche*. Sin editorial; Temuco.

CORREA, MARTÍN; MOLINA, RAÚL y YAÑEZ, NANCY (2005) *La reforma Agraria y las tierras mapuche. Chile 1962-1975*. LOM ediciones; Santiago de Chile.

CORREA, SOFÍA; FIGUEROA, CONSUELO; JOCELYN-HOLT, ALFREDO; ROLLE, CLAUDIO y VICUÑA, MANUEL (2001) *Historia del Siglo XX Chileno*. Editorial Sudamericana; Santiago de Chile.

CUCHE, DENYS (1999) *La Noción de Cultura en la Ciencias sociales*. Ediciones Nueva Visión; Argentina.

DUFEY CASTRO, ALBERTO (2000) *La Emigración Suiza en la Araucanía (Chile), un caso de integración acelerada. Aspecto socio-económicos*. Ediciones Impresos Regional Ltda. Victoria-Chile.

ENCINA, FRANCISCO (1955) *Nuestra Inferioridad Económica*. Reedición; Editorial Universitaria; Santiago de Chile.

FOERSTER, ROLF y MONTECINOS, SONIA (1988) *Organizaciones, Lideres y Contiendas Mapuches (1900 - 1970)*. Ediciones CEM, Santiago, Chile.

GARRIDO, JOSÉ (EDIT) (1990) *Historia de la Reforma Agraria en Chile*. Editorial Universitaria; Chile.

GÓNGORA, MARIO (1980) *Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile, (Siglos XVI a XIX)*. Estudios de historia de las ideas y de historia social; Ediciones Universidad Católica de Valparaíso; Chile.

GUEVARA, TOMÁS & MAÑKELEF, MANUEL (2002) *Kiñe mufü trokiñche ñi piel: Historias de familias, Siglo XIX*. Liwen & CoLibris, Col. Mapu; Temuco-Santiago de Chile; Edición separada de la 1ª parte de Las últimas familias y costumbres araucanas, de Tomás Guevara (1912).

HARRIS, MARVIN (1993) *Jefes, Cabecillas y Abusones*; Alianza Editorial; España.

HUERTA, MARÍA ANTONIETA (1989); *Otro Agro para Chile. La historia de la Reforma Agraria en el proceso social y político*. CISEC-CESOC; Chile.

LEIVA, ARTURO (1984) *El primer avance a la Araucanía. Angol 1862*. Ediciones de la Universidad de La Frontera; Temuco-Chile.

LEÓN SOLÍS, LEONARDO (2005) *Araucanía: la violencia mestiza y el mito de la "Pacificación", 1880-1900*; Universidad ARCIS, Escuela de Historia y Ciencias Sociales, Santiago de Chile.

LILLO, BALDOMERO (1973) "Quilapán". En: *Subsole*. Decimotercera edición; Editorial Nacimiento; Santiago de Chile.

LIWEN *La Corporación Araucana: (1938-1969) Una aproximación desde la historia oral mapuche*. Centros de Estudios y Documentación Mapuche; Borrador. Temuco-Chile.

MALLON, FLORENCIA (2004) *La Sangre del Copihue. La comunidad Mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno 1906-2001*. LOM Ediciones; Santiago de Chile.

MARIMÁN, PABLO & MORALES, ROBERTO (2001) *Quiénes Fuimos y Somos y el carácter de cierta institucionalidad en la que convivimos*. Instituto de Estudios indígena UFRO; Temuco.

MARIMÁN, PABLO (1997) "Demanda por educación en el movimiento mapuche en el movimiento mapuche en Chile, 1910-1995". En Alvaro Bello y otros: *Pueblos indígenas. Educación y Desarrollo*; Centro de Estudios pera el Desarrollo de la Mujer - Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera; Santiago, Pág. 129-201.

———— (2000) *Burócratas, Yanakonas y Profesionales Mapuche (entre el colonialismo y la autonomía)*; borrador; Temuco-Chile.

———— (2002) "Recuperar lo propio será siempre fecundo"; en Morales, Roberto (comp); *Territorialidad Mapuche en el Siglo XX*; IEI-UFRO & Ediciones Escaparate; Temuco-Chile

MARIQUEO, VICENTE; (1979) *Pueblo Mapuche*. En *Documentos de trabajos de la II Declaración de Barbados*.

MARIVIL, GLORIA & SEGOVIA JEANNETTE (1998) *El sentido de la Historia en los Mapuche: desde la historiografía chilena al discurso histórico mapuche*. Tesis de grado para optar al título de Licenciado en Educación; Universidad de la Frontera; Temuco- Chile.

MARTÍNEZ (1939) *Hacia la Reforma Agraria*. Caja de Colonización Agrícola; Chile.

MC BRIDE, JORGE (1973) *Chile: su tierra y su gente*. ICIRA; Santiago de Chile.

PAILLALEF LEFINAO, JULIO (2003) *Los Mapuche y el Proceso que los Convirtió en Indios. Psicología de la Discriminación*. Ediciones Universidad Tecnológica Metropolitana; Santiago de Chile.

PINTO, JORGE (1989) "El bandolerismo en la frontera, 1880-1920, una aproximación al tema". En Sergio Villalobos et al; *Araucanía, temas de historia fronteriza*. Ediciones Universidad de la frontera; Temuco-Chile.

———— (2001) *La ocupación de la Araucanía a través de Historiadores, novelistas, poetas y dirigentes Mapuche*. Actas primera Jornadas InterUniversaitarias de Investigación; UMCE, Chile

———— (2003) *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos; Santiago de Chile.

RAVEST, MANUEL (1997) *Ocupación Militar de la Araucanía (1861-1883)*. Editorial Licanray; Santiago de Chile.

Recabarren, Luis Emilio (2001) "Ricos y Pobres a través de un siglo de vida republicana"; en Gazmuri Cristián editor; *El Chile del centenario, los ensayistas de la crisis*; Instituto de Historia Pontificia Universidad Católica de Chile; Santiago de Chile.

Rivera, Rigoberto (1988) *Los Campesinos Chilenos*; GIA Academia de Humanismo Cristiano; Chile.

Reuque Paillalef, Isolde (2002) *Una Flor que renace: Autobiografía de una dirigente Mapuche*. Editado y presentado por Florencia Mallon; Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos; Santiago de Chile.

Salazar, Gabriel & Pinto, Julio (1999) *Historia Contemporánea de Chile* Tomos 1 al 5; LOM Ediciones; Chile.

Salazar, Gabriel (2000) *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena*. Tercera edición; LOM Ediciones; Chile

———— (2003) *Historia de la Acumulación Capitalista en Chile*. LOM Ediciones; Chile.

Salinas, Maximiliano y otros (2001) *EL QUE RÍE ÚLTIMO... caricaturas y poesía en la prensa humorística chilena del siglo XIX*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

San Martín, Javier (1997) *Fenomenología y Antropología*. Editorial Almagesto; Argentina.

Santos, Milton (1996) *De la Totalidad al Lugar*. Oikos-Tau Ediciones; España

———— (1999) "El territorio: un agregado de espacios banales". En Miguel Panadero y Francisco Cebrián coordinadores. *América Latina; lógica locales, lógicas globales*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca, España.

Silva Echeverría, Fernando (1966) "Los araucanos o mapuche y la labor de la Dirección de Asuntos Indígenas de Chile". En *Anuario Indigenista*; Instituto Indigenista Interamericano volumen XXVI; México.

Stuchlik, Milan (1974) *Rasgos de la sociedad Mapuche contemporánea;* Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, Chile.

———— (1999) *La vida en Mediería*; Soles Ediciones. Chile.

Teillier, Jorge (1964) *Mitos y Maravillas*. Rev. Mapocho; Biblioteca Nacional Santiago de Chile; Tomo II; N° 2.

Temple, Dominique (1989) *Estructura Comunitaria y Reciprocidad del quid-pro-quo histórico al economicidio*. Hisbol-CHITAKOLLA; la Paz -Bolivia.

Vargas, Hernán (1928) *De la subdivisión de la propiedad*. Memoria para optar al grado de Licenciado en la Facultad de Leyes y Ciencias Políticas de la Universidad de Chile; Imprenta Nacional, Santiago de Chile.

Vera, Richard (2004) "Presencia mapuche en la ciudad. Un éxodo forzado y el sueño del retorno". En El despertar del pueblo mapuche. Nuevos conflictos, viejas demandas; LOM Ediciones; Santiago de Chile.

Verniory, Gustave (1975) *Diez años en la Araucanía 1889-1899*. Ediciones de la Universidad de Chile; Santiago de Chile.

Vial, Gonzalo (1984) *Historia de Chile (1891-1970)*. Volumen I, tomo III, Editorial Santillana, Chile.

Vuilliamy, Luis (1962) *Juan del Agua*; Ediciones Austral; Santiago de Chile.

———— (1971) *Piam*. Editorial Universitaria; Santiago de Chile.

Williamson, Guillermo (1994) *El Movimiento Cooperativista Campesino Chileno*. PIIE; Ediciones Universidad de La Frontera; Chile.

Fuentes Primarias

Archivo Regional de la Araucanía

Fondo Intendencia de Cautín

Fondo Gobernación Imperial

CEDEM LIWEN

Fondo de Prensa

Otros Documentos

Caniuqueo, Sergio (2005) Censo de Archivos de Derechos Humanos, Correspondiente a la IX Región de la Araucanía; Archivo Nacional; Proyecto Dirigido por Patricia Huenuqueo Canales.

Encuentros

Encuentro Mapuche de Londres, Enero de 1978.

Encuentro Mapuche realizado 12 de octubre en 1978 en Santiago de Chile.

SOCIEDAD MAPUCHE CONTEMPORÁNEA

RODRIGO LEVIL CHICAHUAL

Lapeyüm ta chaw, lapeyüm ta ñi kümeke pu longko,
ta ñi pu kapitan ta ñi longko? Fey may kimelaen.

(KIÑE MUFÜ TROKIÑCHE ÑI PIEL)

Chumulkèn antü
Tukulpaymi;
Fey pinefuy ñi ñuke,
Fei pinefuy ñi chao,
Pikeaimí.

(*Y Felix Manquel Dijo...* ENRIQUE PEREA: 1989)

Palabras preliminares
Allkütuge petu zugueyu

I

En el momento actual, para hablar de la sociedad *mapuche*, ya sea en términos históricos o coyunturales, se hace cada vez más indispensable referirse a la complejidad de un fenómeno que integra las diferentes realidades a las que ésta, en su desarrollo histórico, ha sido empujada. Dentro de esto, quizás lo más significativo ha sido reconocer la existencia de dos realidades separadas por las fronteras estatales de Chile y Argentina. Esta bifurcación, socio-territorial, político-jurídica -por adjudicarle una caracterización- ha provocado la tendencia histórica a pensar estas dos realidades, la mayor parte de las veces, como situaciones separadas, inconexas o simplemente distintas, como si la pertenencia -reciente- a uno de los dos estados, integrara automáticamente y de manera clausurada, cualquier referencia a esta realidad dentro de los límites de la historia oficial o alternativa del país desde el cual se escribe. Generalmente la historia se ha convertido en un producto elaborado, en último término, bajo los códigos que interpretan a uno de los dos Estados.

Así ha sido a lo largo del tiempo y así han funcionado las academias y las fuentes de financiamiento, que -por cierto- no están en manos mapuche, a este y al otro lado de la cordillera. Sin embargo se puede hacer el esfuerzo de pensar globalmente las distintas dimensiones de la realidad *mapuche* contemporánea, aunque sea para no perder de perspectiva la complejidad y la dinámica de unas relaciones sociales e históricas que por más que hayan sido

empujadas hacia el despeñadero de la desintegración persisten, queriendo reivindicarse como aspectos que pueden aportar hacia la construcción o reconstrucción de un futuro deseable.

Hoy en día podemos hablar de los mapuche de las comunidades desde una perspectiva tradicional, o de los mapuche urbanos, dando cuenta de sus diferentes opciones de inserción social; así mismo podríamos referirnos a las diferencias o particularidades de aquellos mapuche que en la actualidad habitan el territorio histórico, comprendido entre la octava y la décima región de Chile o las provincias de *Newken*, Río Negro y Chubut, de Argentina, en contraste con quienes viven repartidos en las grandes capitales fuera del territorio histórico (incluso en el extranjero). De la misma forma, y bajo el afán de desglosar más aún más la realidad mapuche contemporánea, podríamos referirnos a los mapuche de distintas identidades socioterritoriales como los *nagche*, los *wenteche*, los *lafkenche*, los *pewenche*, los *williche*, los *rankülche*, los *puelche*, etc., asumiendo que, en gran medida, los procesos históricos que cada uno de ellos ha vivido han sido diversos y que en la actualidad, en muchos casos, tienden a constituir realidades segmentadas.

La historia mapuche no ha definido una tendencia central y de esa forma malamente se podría hablar de aspectos periféricos de la historia mapuche. Queda para el futuro y los nuevos investigadores mapuche la labor de reinterpretar, reelaborar y desarrollar una historia mapuche mucho más integral y autónoma también, que se centre en aquellos aspectos que puedan ser significativos para la reconstrucción de una historia nacional mapuche a la que podamos recurrir de manera reflexiva y crítica.

II

Los párrafos anteriores pretenden servir como una especie de preámbulo acerca de las razones para limitarme a hablar con mayor conocimiento de causa de lo que ha sucedido durante las últimas décadas a este lado del *Wallmapu*. Queda por decir que una opción en sentido contrario sería irrealizable dadas las pretensiones de este artículo y de este libro de ensayos, entre otras cosas, también por las condiciones en las que actualmente se encuentra el proceso de encuentro e integración cultural y política entre los mapuche de distintos puntos del territorio. Algunos de los impedimentos, en especial los de índole ideológico o de la ceguera intelectual, hemos intentado superarlos desde hace ya varios años, pero en términos prácticos la situación ha resultado más compleja. En todo caso, conscientes de la situación a ambos lados de la cordillera de los Andes o *Füxa Winkul Mapu*, los mapuche hemos avanzado en la búsqueda de espacios de integración, usando en muchos casos las posibilidades de las tecnologías de información. Habría que decir además, que lejos de querer continuar con la separación forzosa que han ejercido los estados chileno y argentino de nuestros *pu peñi ka lamgen* del *Puel Mapu* y del *Gulu Mapu*, nuestra imposibilidad de abarcar en forma consistente e integral las dos realidades trans-estatales del *Wallmapu* obedece también a consecuencias concretas de la centenaria situación de colonialismo impuesta por esos mismos Estados.

Hasta hace algunas décadas, todos los estudiosos del "tema mapuche" en Chile, incluyendo a los propios mapuche, determinados por la estructura ideológica de la identidad nacional impuesta por el Estado, se referían a los mapuche a este lado de la cordillera en forma casi exclusiva y excluyente, desconociendo inconscientemente la existencia de una realidad mapuche de las pampas y la Patagonia. Especialmente notoria era esta situación al referirse a la historia mapuche en el siglo XX, que por lo demás solía ser escasa, fragmentaria e imprecisa. Esta situación no sólo afectaba a los académicos o estudiosos, sino también y de manera significativa a las organizaciones políticas mapuche. Sólo al comparar nuestros procesos como sociedad indígena con las de aquellos pueblos, indígenas también, como los Aymara o Quechuas o de otras partes del mundo, que sufrieron la separación forzosa en dos o más países producto de la imposición de las estructuras territoriales y administrativas de los actuales estados, los mapuche hemos articulado en un discurso político nuestra unidad como Nación presente en un territorio que actualmente se encuentra sometido a la jurisdicción de dos estados limítrofes. Aunque sabemos que en la actualidad esa división entre mapuche chilenos y mapuche argentinos tiende a superarse al momento de construir una interpretación de la realidad histórica y social desde la perspectiva general de pueblo o Nación, pareciera ser que faltan modelos y categorías de análisis, herramientas y marcos conceptuales, además de información disponible y accesible en forma suficiente para asegurar una empresa de ese tipo. A ambos lados de la cordillera la historia y las ciencias sociales referidas a los mapuche, construida desde la perspectiva mapuche y con investigadores mapuche, está avanzando de manera firme, pero sosteniendo siempre una lucha permanente con factores estructurales y endémicos que van desde los modelos y métodos de análisis hasta los espacios y las fuentes de financiamiento para desarrollar un trabajo académico, todo lo cual, como se sabe, está construido o estructurado de acuerdo a los requerimientos que los sistemas de dominación precisan para ser validados.

El signo del sometimiento es el mismo, por mucho que Chile sea un Estado unitario y centralista y Argentina sea una república federal. Por mucho que en Chile existan políticas asistencialistas desarrolladas a lo largo de décadas y teñidas de un indigenismo integrador y etnocida y que en Argentina esté aprobado el Convenio 169 para alrededor de los 18 pueblos indígenas reconocidos en el último censo. Por mucho que las tierras y el territorio mapuche en *Gulu Mapu* esté amenazado permanentemente primero por las estructuras agresivas del latifundio y luego por las empresas forestales, hidroeléctricas, proyectos industriales, construcciones viales de todo tipo y que en el *Puel Mapu* –por otro lado– la amenaza la constituyan las estancias ganaderas, las empresas mineras o los magnates multi-depredadores. Por mucho que la realidad geográfica y sociodemográfica a uno y otro lado sea distinta; o por mucho que los procesos históricos que nos determinaron hayan tenido nombres diferentes o hayan sido expresados con diferentes eufemismos por la historia oficial que han elaborado los académicos de nuestros estados opresores. Por mucho que se diga que los *mapuche* "araucanizaron las pampas" en el siglo XVII o que la invasión genocida de fines del siglo XIX se conozca con el

conveniente nombre de "Pacificación de la Araucanía" a este lado de los Andes y como "Conquista del Desierto" en el *Puel Mapu*.

Esperamos que en el futuro los *mapuche* contemos con más y mejores herramientas para ir construyendo nuestra historia; para ir comprendiendo y explicando los temas que realmente son de nuestro interés como sociedad y que nuestra voz académica, política, literaria o de cualquier tipo sea entonada por nosotros mismos a la manera en que aún lo hacen nuestros *Weupife*, nuestros *Werken*, nuestros *Genpin*, nuestras *Machi* o nuestros *Longko*.

Estado nacional y neoliberalismo

A lo largo del siglo XX, se derrumba, de manera más o menos definitiva, la ilusión que sostenía las aspiraciones de occidente de constituirse en el modelo de progreso universal, uniforme y hegemónico. Sin lugar a dudas las potencias coloniales –expresiones sistémicas concretas del paradigma occidental– tuvieron la oportunidad de implementar y expandir sus modelos socio culturales y económicos durante el siglo XIX mediante la fórmula del Estado Nación, originada junto al capitalismo europeo e instaurada en todo el orbe.

El modo de producción capitalista, sostenido en el libre mercado y el derecho de propiedad, la burguesía como sujeto histórico, la industrialización y la técnica como factor productivo, la ciencia como forma de búsqueda y validación del conocimiento, la urbanización como modelo de organización social y los sistemas políticos más o menos democráticos, más o menos estables, instituidos en la fórmula del Estado Nación representan, en términos generales, los principales focos de conflicto que emergen con la modernidad. Junto con desatar las condiciones para la explosión de las contradicciones sociales internas derivadas de la propia naturaleza de la expansión y el modo de producción capitalista, se desarrolló, como contrapartida, un proceso inverso de reacomodo de las estructuras ideológicas y materiales de dominación. Es como si este fenómeno, llamado modernidad, cargara con un peso que amenaza con destruirlo o, por lo menos transformarlo radicalmente y sin el cual, paradójicamente, no tendría posibilidad real de imponerse como modelo hegemónico. El reverso de todos los procesos asociados a la modernidad supone un quiebre. Sin embargo este quiebre de alguna forma se canaliza dentro de los mismos parámetros culturales de la modernidad. Por otro lado, aquello que no es moderno y que en su momento fue rechazado y sobrevivió a ese rechazo, en el momento actual se reivindica como una forma de entregarle contenido o validación a las premisas que constituyen los soportes actuales del discurso moderno.

El conjunto de factores asociados a la modernidad, tales como la forma de producción capitalista, el despliegue ostentoso de los adelantos científicos y tecnológicos, el triunfo de la razón instrumental, la ideología liberal impuesta con el ascenso de una clase social, la burguesía, plenamente identificada con los parámetros evolutivos del progreso social (entre ellos las premisas del sistema democrático moderno definido en los términos de la revolución francesa como libertad, igualdad y fraternidad), estructuran, junto a otros

elementos anexos y complementarios, lo que podría denominarse como las premisas de un modelo de cultura universal, el que, a su vez, es el relevo natural de los antiguos relatos universalistas fundados en la fe o el orden imperial. La diferencia entre este nuevo paradigma y el antiguo orden es que el primero ya no necesita una legitimación desde un centro hegemónico depositario de los códigos o claves fundamentales. Al contrario, estas claves están a disposición, en teoría, de todos quienes adhieran o participen de este modelo. Sin embargo, para mantener el sistema no basta con adherir al principio del cambio o la superación permanente de las relaciones sociales y productivas derivadas en la expansión constante del capitalismo; sino que también se hace imperioso aceptar y defender dos principios fundamentales como son la libertad de mercado y el derecho a la propiedad privada, que recae necesariamente en aquellos bienes que generan implicancias sociales. Se barre con la religión y con todos los dogmas ideológicos sean o no de inspiración divina. Con todos, salvo los dos que ya mencionamos: el libre mercado y la propiedad privada; por lo menos así es para el sector que administra este estado de cosas: las clases dominantes.

Para los dominados, en cambio, la historia que habían conocido desde hace 5 mil años no iba a cambiar o al menos no había razones aparentes para pensar que cambiaría. Sin embargo, ¿por qué no se podría radicalizar el impulso progresivo de la historia humana instaurado por la revolución burguesa? Si la burguesía había barrido con los privilegios y con el antiguo orden ¿podría llegar en algún momento el turno de los desposeídos? En tal caso lo que se necesita es un instrumento y un sujeto histórico. Así como la razón había liberado al hombre del oscurantismo medieval, se podía hacer uso de ese instrumento y volcarlo en beneficio del nuevo agente revolucionario: el proletariado. El proletariado dotado de conciencia tiene a su disposición un marco interpretativo científico, un programa y un objetivo político como el socialismo, elementos que se articulan en torno al partido revolucionario; es el despliegue de la izquierda política volcada básicamente a lograr el triunfo del proletariado, si es necesario en un proceso violento.

Las pretensiones de expandir positivamente los "beneficios" de la civilización tienen ciertas limitaciones o ciertos patrones rígidos que deben ser mantenidos, por lo menos desde un ángulo identificado con los discursos oficiales y los sujetos replegados tras estos discursos (clases dominantes), que constituyen el sustento estructural de la sociedad capitalista. Para ellos la división social del trabajo, la división económica de las clases sociales y otras divisiones (incluida la de género) son inevitables dentro de los esquemas territoriales administrados políticamente por los Estados modernos, o sea dentro de las sociedades nacionales. Pretender su abolición constituiría un absurdo, un retroceso histórico, una traba para el desarrollo impostergable de las fuerzas productivas y, en definitiva, una barrera inútil contra el avance inevitable de la evolución humana. Las sociedades sin clases son un antecedente arqueológico impreciso y vago (para qué hablar de las sociedades matriarcales) que ha quedado sepultado en las oscuras catacumbas de la prehistoria humana.

Hasta comienzos del siglo XX muchos de quienes componían los sectores "más informados" de la sociedad (las élites de cualquier sociedad moderna), que por definición también eran quienes comulgaban con el estado de cosas, seguían auto convenciéndose de la metafísica idea que sostenía que los ricos nacían ricos y (en lo posible, dadas las circunstancias más o menos turbulentas que debían enfrentar) morían ricos, mientras que los pobres así como nacían pobres serían pobres toda su vida y morirían en tal calidad, sólo porque así estaba establecido por una especie de decreto divino o, siendo más racional, por una especie de consecuencia forzosa del orden natural de las cosas, o simplemente porque la sociedad se ha estructurado de esa forma y ha seleccionado y agrupado a los sujetos de acuerdo a sus capacidades para desarrollar diferentes funciones vitales para el mantenimiento de las tan veneradas instituciones modernas. Claro, no estamos en la Edad Media y habrá que hacer algunas concesiones. El libre mercado requiere expandirse, requiere calificar a su fuerza de trabajo, necesita equilibrar los mecanismos de descompresión social. Los países "adelantados" no pueden permitirse el lujo de amparar revoluciones fratricidas en el seno de sociedades modernas que aspiran a la armonía y al equilibrio, al orden y al progreso. Las guerras, el despliegue de ejércitos tiene motivaciones históricas y, en último término, razones morales más profundas que, en el fondo, responden a las nociones patrióticas de los antiguos aristócratas y los nuevos señores de la guerra moderna llevada hasta la posibilidad del desastre definitivo. Los pobres, en cambio, no tienen más patria que la de sus amos o sus patrones capitalistas.

El Estado nacional europeo ha cristalizado como sistema político químicamente puro después de un proceso histórico larguísimo, que en el camino ha sacrificado a muchos de sus propios miembros y que también ha significado la inversión de muchos recursos culturales y, sobre todo económicos, expoliados -por cierto- al resto del mundo en siglos de explotación colonial. No tiene sentido entonces que este Estado, diseñado para imponerse ante estructuras y dinámicas sociales de menor alcance y convertido, a la larga en un fin en sí mismo, sucumba ante las diferenciaciones y la lucha de clases. El Estado moderno debe amortiguar este tipo de conflictos. Se deben establecer negociaciones y pactos sociales que permitan generar mecanismos de descompresión. Finalmente nos encontramos, dentro de los límites razonables del sentido común, con la ampliación del sistema democrático, los derechos y libertades ciudadanas y, por cierto la movilidad social, a estas alturas como resultado de un imperativo sistémico, más que como dudosa concesión de la -aún- diferenciada estructura de clases. El progresismo se abre paso en la historia del siglo XX y solo los sectores más retrógrados o conservadores podrían desconocer la necesidad de ampliar las garantías que ofrece el nuevo régimen. Incluso hasta estos rincones llegaron las buenas intenciones de tales postulados, los que se pueden rastrear en los programas políticos de los gobiernos y los partidos en aquellos acápites referidos a la vivienda, la salud, la educación amplia, democrática, estatal para todos los ciudadanos, por mucho que una y otra vez estos postulados chocaran con la porfiada intransigencia de los hechos y del sector de privilegiados que a la hora de la verdad

se retractaban, como si su apoyo inicial no haya sido más que efímeros compromisos de palabra que en ningún caso estarían dispuestos a cumplir si significaran postergar en algo sus privilegios.

En los países del hemisferio norte la fórmula generalmente funcionaba a costa de traspasar los errores de sistema al llamado "tercer mundo". Era el mismo modelo, o pretendía serlo. Por lo menos los países latinoamericanos, tenían y aún mantienen sus miradas en Europa y los Estados Unidos, anhelando convertirse en el reflejo de la imagen que estos países proyectan. Sin embargo acá las cosas funcionan de otra manera. Las democracias en este continente, hasta hace poco eran un bien escaso, un lujo que no siempre podían permitirse las deprimidas estructuras económicas y políticas de los países latinoamericanos. Y junto con la democracia escaseaban también los mecanismos de inclusión y las concesiones hacia los trabajadores asalariados, que no siempre constituían la mayoría en sus respectivos países. Pero hasta ahora, la realidad social también se compone de aspectos difíciles de categorizar; grandes porcentajes de población desplazados de los sistemas representativos, marginados política, social y económicamente, identificados con las dimensiones más oscuras y postergadas del modelo, incluso en términos conceptuales. Constituyen sectores sin un proyecto social o político que sea capaz de rivalizar con la hegemonía del modelo universalista, ya sea porque este eventual proyecto ha sido reprimido por la naturaleza excluyente y autoritaria del Estado nación o porque, gracias a la intervención de este, no se han desarrollado, en estos casi 200 años, condiciones favorables para la emergencia de tales opciones políticas.

El Estado nación no negocia su proyecto, les niega legitimidad y derechos tanto a los eventuales procesos alternativos como a los actores o sujetos autónomos que, de tanto en tanto, reivindican estos procesos como bandera de lucha. Ahí donde existieron o aún persisten formas concretas de organización social tal vez no contradictorias, pero sí heterodoxos respecto al orden institucional, el Estado sólo ve incoherencia, atraso, amenazas o fragmentación. En Chile la institucionalidad post dictadura asocia con la interpretación general sobre la delincuencia común a un conjunto de aspectos parciales de fenómenos muy diversos que no están debidamente incorporados a los nuevos esquemas del orden neoliberal. Hay factores asociados a la delincuencia, como las pautas de consumo que describen una coherencia con cierta dimensión de la lógica mercantil, pero que, mediatizadas por otros factores, como la diferenciación socioeconómica, la segregación, las patologías sociales y la influencia mediática, provocan el desarrollo de conductas delictuales, que implican el recurso de la violencia física de manera progresiva. La respuesta a este fenómeno por parte de las instituciones y los grupos dominantes se reduce básicamente a la represión policial, atacando las consecuencias y no las causas de un fenómeno, que de por sí es muy complejo. Otro tipo de manifestación, que puede o no derivar en violencia y, eventualmente en situaciones de ilegalidad, está relacionada con el accionar de los movimientos sociales y políticos. En este caso la respuesta también ha sido represión policial. Y la mayor prueba de ello lo constituye la represión sistemática ejercida contra el movimiento político *Mapuche* en el período pos dictatorial, desplegada desde el comienzo mismo de la transición.

Bajo un discurso cínico, que siempre ha pretendido deslegitimar las expresiones organizadas de descontento, se exponen los argumentos que reafirman el derecho del Estado a ejercer la violencia represiva en nombre de la paz social, como garantía de los derechos de aquellos ciudadanos a los que ni siquiera puede asegurar la participación política en igualdad de condiciones. La institucionalidad democrática (o la dictadura de los bloques), recién nacida a comienzos de 1990, con todos los enclaves autoritarios heredados del despotismo militar y arrastrados penosamente, con el auspicio de la constitución de 1980, por los gobiernos concertacionistas; pretendía hacerle creer a quien estuviese dispuesto a escuchar, ya sea la ciudadanía, la opinión pública, la sociedad civil o como quiera que se llame el receptor objetivo de los mensajes oficiales; que las movilizaciones *mapuche* iniciadas, primero por sectores críticos y activos del Movimiento *Mapuche* y posteriormente asumidas por el *Aukin Wallmapu Ngulam* (Consejo de Todas las Tierras) correspondían a la acción solo de agitadores inconscientes, en el mejor de los casos, y cuando no a simples y vulgares delincuentes "comunes" a quienes no era dado otra cosa que aplicar el máximo rigor de la ley, traducido en la excepcional y temible "ley de seguridad interior del Estado".

La transición chilena a la democracia pretendía traer alegría a la gente, pero para eso había que adaptarse e iniciar un camino más o menos incómodo de convivencia con ciertas estructuras y personajes oscuros, que también querían ocupar su lugar y sacar su mascada de la torta en esta consolidación neoliberal de apertura democrática. La constitución de 1980 había sido aprobada, por lo menos provisoriamente, varios años antes, no por una ciudadanía temerosa, controlada e inmovilizada, sino por una elite política que se auto convenció de la irreversibilidad del modelo económico y de la inquebrantable solidez de la institucionalidad dictatorial, cuyo derrocamiento, después de más de una década de instauración y con largos años de intentos infructuosos, no sólo se hacía inviable, sino demasiado costosa en relación a la posibilidad cierta de encontrar interlocutores válidos que pudiesen negociar un pacto social y político con ciertas garantías, cuyos pormenores hasta el día de hoy resultan nebulosos. Finalmente las clases dominantes nuevamente daban lecciones de entendimiento y cordura. Los clanes políticos, los clanes militares, los clanes económicos y otros clanes encontraron puntos de consenso y la disputa por el poder dentro de las nuevas estructuras políticas dio origen a una transición en donde cabrían elementos tales como la impunidad para las violaciones a los derechos humanos, la legitimación o blanqueamiento de una institucionalidad autoritaria descrita en la constitución de 1980, las garantías para el funcionamiento óptimo de un sistema económico basado en el extremismo neoliberal o la marginación política de los sectores disidentes o alternativos al modelo.

El Estado cede terreno al orden mundial de la globalización, renuncia a la conducción de los procesos económicos más importantes y, aparentemente, no está en condiciones de asegurar la integración de un proyecto social que otorgue un sentido de comunidad nacional. Todo esto constituye la oferta de institucionalidad democrática que las elites le ofrecen a la ciudadanía desde comienzos de los noventa. Frente a esta oferta, considerada, quizás, como

la mejor de la cual se dispone y se dispondrá por muchos años, se hace indispensable cauterizar cualquier indicio de amenaza y comunicárselo a toda la población a través de mensajes engañosos, pero fácilmente entendibles.

Desde que Ricardo Lagos asumió la presidencia de Chile (año 2000), la ley antiterrorista Nº 18.314, creada en 1984 por el régimen de Pinochet, ha sido aplicada a numerosos dirigentes, activistas y autoridades tradicionales *mapuche*, bajo cargos que comprenden, por ejemplo, la quema de maquinaria y vehículos de una empresa hidroeléctrica, como es el caso de Victor Ancalaf[1], o la provocación de incendios y amenazas terroristas como en el caso de los *lonko* Pascual Pichun y Aniceto Norin. En muchos casos, como en el de los *lonko*, no existen pruebas que avalen los supuestos delitos terroristas, situación que no ha impedido que los acusados permanezcan en las cárceles y que se les vuelva a juzgar por el mismo delito debido a la presión de las circunstancias y de influyentes personajes como el latifundista y abogado Juan Agustin Figueroa[2], ex ministro de agricultura de Patricio Aylwin y actual miembro del Tribunal Constitucional, además de dueño de la Fundación Pablo Neruda. El Estado chileno insiste en equiparar las acciones radicales de movilización y protesta *mapuche* con los actos terroristas desarrollados en otros puntos del planeta, equivalentes a los crímenes de guerra o la tortura. Esto a pesar de que numerosos observadores internacionales –entre los que destaca el Relator especial de las Naciones Unidas sobre la situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, Rodolfo Stavenhagen, quien visitó Chile el 2003– sostienen que no corresponde asignarle la categoría de delito terrorista ni aplicar la Ley de Seguridad Interior del Estado o la Ley Antiterrorista a las legítimas acciones de movilización social que involucran la demanda por la tierra y los derechos indígenas.

1 El caso de Victor Ancalaf derivó en la condena del inculpado por la acusación de haber quemado cuatro camiones y una retroexcavadora pertenecientes a la empresa eléctrica Endesa. Estos incidentes se habrían producido en el marco de las movilizaciones en contra de la construcción de la represa Ralco, situación que se constituyó en un símbolo de resistencia de las comunidades *mapuche pewenche* del Alto Bío Bío.

2 El fundo Nanacahue de Juan Agustin Figueroa comprende más de 1800 hectáreas. A los Lonko Pascual Pichun y Aniceto Norin, junto con Patricia Troncoso se les acusó de haber incendiado la casa patronal de dicha propiedad. En abril del 2003 el tribunal que los juzgaba concluyó que las pruebas en sus contra eran poco convincentes y los absolvió, sin embargo en julio del mismo año la corte suprema ordenó que el juicio se hiciera de nuevo y esta vez se incluyó el delito de "amenazas terroristas" en contra de Figueroa. El cargo de amenazas terroristas se basa en una carta publicada por internet en donde se sindica a Figueroa como "enemigo de los mapuche", la autoría e intencionalidad de dicha carta no ha sido plenamente establecida. En septiembre de ese año son absueltos de los cargos de incendio, pero se les condena a 5 años y 1 día por amenaza terrorista. Mientras tanto en otro juicio en donde se les acusa de asociación ilícita junto a 8 integrantes de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauko Malleko (CAM) realizado en noviembre del 2004, también son absueltos hasta que en abril del 2005 la corte suprema, al igual que en el juicio por incendio a la casa patronal de Nancahue, anula la sentencia absolutoria lo cual desemboca en un nuevo juicio en julio del 2005, en el cual los *lonko* son definitivamente absueltos de los cargos de asociación ilícita. Aún con cargos pendientes, los *lonko* Pichun y Norin se encuentran privados de libertad, cumpliendo la sentencia que los condenó a 5 años y 1 día de cárcel.

Indigenismo y autonomía en el régimen neoliberal

a) Los grupos económicos y el fin de la reforma agraria

Con el golpe de Estado en 1973, las organizaciones *mapuche*, al igual que el resto de las organizaciones sociales, sufrieron una represión y desarticulación, en lo que se podría denominar la destrucción de la "matriz sociopolítica clásica" (Garretón, 1996). Durante estos años la violencia contra las comunidades volvió a hacerse presente, esta vez para reprimir, especialmente a dirigentes y militantes no tradicionales que habían asumido activa participación en las movilizaciones patrocinadas por el Movimiento Campesino Revolucionario (MCR) en la formación de Asentamientos, Comités campesinos y Cooperativas, y en las organizaciones estructuradas en los Consejos Comunales Campesinos de acuerdo a la política de expropiación de la Reforma Agraria[3], que tendía al establecimiento de formas asociativas de producción y tenencia de la tierra. Hacia 1973, estas estructuras se habían diversificado entre los campesinos *mapuche*: *"En el caso de las comunidades indígenas (principalmente mapuches, pehuenches o huilliches) se desarrollaron también diversas modalidades. Algunas implementaron almacenes de consumo (Cooperativa Nahuentín Peñi del Alto Bío-Bío, cuya personalidad jurídica fue otorgada en 1974), otras recibieron tierras expropiadas a fundos (Lumaco, en Malleco), en otros sectores con población originaria minifundista desarrollaron modelos que combinaban consumo con servicios de insumos (Tirúa en Arauco, San Juan de la Costa, en Osorno)"*[4].

La dictadura con sus objetivos contra reformistas, se abocó a la implementación de principios extremos del liberalismo. El plan de "modernización" basado en la liberalización profunda de la economía, se sustentaba en restricciones igualmente extremas de las libertades públicas (doctrina de Seguridad Nacional). Esta reestructuración sólo se podía llevar a cabo mediante un sistema político que negase toda oposición y dispusiera de facultades para llevar reformas y contrarreformas de gran envergadura. Con ese objetivo, se desestructuró la red social que apuntaba a la participación democrática en el Estado, prohibiendo y persiguiendo la labor sindical y los partidos políticos, permitiendo obviamente sólo a aquellas manifestaciones que legitimaban su accionar. Además de eso se generó un cuerpo legislativo funcional a la nueva institucionalidad que se plasmó en la Constitución de 1980, con su diseño de retorno pactado a la democracia institucional.

La implementación del modelo neoliberal reeditó el paradigma del "crecimiento hacia afuera" en donde el motor de la economía está dado por la exportación de materias primas.

3 Los Asentamientos Campesinos y los Centros de Reforma Agraria (CERA) fueron algunas de las instancias creadas por las leyes de reforma agraria para organizar formas colectivas o comunitarias de producción y tenencia de la tierra. El primero corresponde a una organización idealmente transitoria de explotación cooperativa de tierras expropiadas, que dura eventualmente hasta que se constituyen las Unidades Agrícolas Familiares. Por otro lado los CERAS, que no alcanzaron a constituirse plenamente, habían sido diseñados como grandes unidades productivas estatales a partir de los fundos expropiados, explotados por familias campesinas.

4 Williamson, G. 1994: 124.

Pero en esta versión renovada de la tesis que se sustenta en las ventajas comparativas de los países exportadores de materias primas, la participación del Estado -tanto en el diseño como en la implementación de la política económica- queda reducida a su mínima expresión. *"Dentro de las características de este nuevo desarrollo, se destaca la preponderancia del capital privado y del rol fundamental asignado a los sectores empresariales, así como la pérdida de legitimidad de la propiedad pública y de la burocracia estatal como agente promotor del desarrollo"*[5]. A partir de la década del ochenta las exportaciones se amplían y diversifican sobre la base de la explotación de recursos naturales, y se constituyen mayoritariamente de materias primas, productos no procesados y recursos naturales procesados. La implementación del modelo neoliberal favorece el crecimiento y fortalecimiento de los sectores exportadores agrícola, minero, forestal y pesquero, dedicados a la extracción y explotación intensiva de dichos recursos.

El Estado deja de cumplir un rol activo en la industrialización y la planificación de las políticas económicas y pasa a convertirse en un instrumento funcional a los intereses liberalizadores de los grandes grupos económicos. En la década del ochenta son privatizadas una gran cantidad de empresas públicas como la empresa de combustible Copec[6]; la empresa papelera y forestal Inforsa (controlada por el grupo Matte desde 1986), las empresas generadoras y distribuidoras de energía eléctrica como Chilectra (en manos del grupo Yuraszeck desde 1983) y posteriormente Endesa[7]; la empresa de químicos y fertilizantes Soquimich (adquirida en 1983 por Julio Ponce Lerou, en esa época yerno de Pinochet, y convertida hoy en un Holding); la empresa siderúrgica y minera CAP[8]. Además se privatizan instituciones financieras como el Banco de Chile, y comienza la penetración de capitales extranjeros en el

5 Claude, M. 1997: 23.

6 Copec en los setenta es traspasada al grupo Cruzat-Larraín, y posteriormente es "salvada" de la quiebra por el Estado, para volver nuevamente a ser privatizado en 1985, pasando esta vez a manos del grupo Angelini. Se trata hoy en día del mayor conglomerado económico del país. Dirigido por el grupo de Anacleto Angelini controla la mayor parte del sector de los combustibles con las empresas Copec, Abastible, Metrogas, Geogas, etc. Es también el mayor grupo forestal con las empresas de Celarauco S.A. como Forestal Arauco, Forestal Celco, Forestal Valdivia. Además es el mayor grupo pesquero industrial, del cual fue pionero con Eperva en la década del cincuenta, a la que actualmente se suman la pesquera Iquique Guanaye, Camanchaca, S.P. Coloso S.A., Alimar, entre otros. Además tiene una fuerte presencia en el sector financiero a través de la sociedad Siemel que incluye la compañía de Seguros Cruz del Sur y las inversiones de Antar en la Compañía de Seguros de vida El Roble y El Raulí y en AFP Suma asociado al grupo Matte. También tiene una presencia estratégica en el sector eléctrico con Chilgener; en el sector minero y en el sector comercio con Multitiendas ABC (Fazio, 1997).

7 Endesa es controlada por el grupo Luksic hasta 1995, ese año pasa junto a la mayor parte del sector eléctrico a manos de Yuraszeck quien encabeza el Holding Enersis, hasta que en 1997 Endesa España se adjudica la propiedad de Enersis. Junto a la electricidad se privatiza, en la práctica, el agua para producirla.

8 Según Hugo Fazio esta empresa es privatizada en 1985 a menos de la mitad del valor de su patrimonio, el que ascendía a US$ 715 millones (Fazio, H. op. cit.).

sistema financiero, como por ejemplo, a través del Banco de Santander (perteneciente a un conglomerado español).

Los gobiernos de la Concertación iniciados en 1990 continuaron con la política de privatizaciones que comenzó a afectar a parte importante de Codelco[9], continuó con el sector eléctrico mediante la privatización de la central Colbún (traspasada en 1996 a la empresa belga Tractebel, en la cual participa el grupo Matte) Las empresas sanitarias comenzaron a ser privatizadas con Esval de Valparaíso en 1998 (adquirida por la alianza entre Anglian Water y Endesa España); Emos, en 1999 (adquirida por Suez Lyonnaise, a través de Aguas Barcelona); Essbio de Concepción, (adquirida por el consorcio inglés Thames Water); Essel de la VI región (también a manos de Thames Water posteriormente vendida a la alemana RWE)[10].

A partir de los noventa tanto con la expansión regional de las inversiones de origen interno como con la penetración del capital transnacional y la fusión de ambos se concreta la mundialización cada vez más aguda de la economía. En Chile las principales inversiones extranjeras provienen de Estados Unidos, Canadá y España (este último país en el área de las telecomunicaciones, el sector financiero con el Banco de Santander y la energía hidroeléctrica). Los capitales privados adquieren gravitación en áreas fundamentales como la educación, la salud (a través del sistema de Isapres), el sistema de fondos de pensiones (a partir de 1981 con la creación de las Administradoras de Fondos de Pensiones AFP) y el sistema financiero.

El fortalecimiento, la expansión e incluso el origen de los nuevos grupos económicos en Chile se debe, en gran medida al apoyo que les otorgó el Estado, por ejemplo con la aplicación de algunos principios del llamado "capitalismo popular"[11] y fundamentalmente con el respaldo durante la crisis económica de inicios de la década de 1980 al asumir la deuda del sector privado mediante el traspaso de recursos y subsidios desde el Banco Central, quien debió a su vez endeudarse con el mercado externo mediante un sistema de pagarés. Los bancos privados, en tanto, beneficiados con los préstamos del Banco Central fueron subsidiados por éste con tasas de interés menores a los que el propio Banco Central había asumido con el mercado externo. Esto prosiguió hasta el fin de la deuda subordinada de los bancos, que sólo consiguió recuperar una parte de la deuda total. *"Las obligaciones subordinadas y la deuda fiscal nacieron con el traspaso de elevados recursos efectuado para impedir la quiebra de bancos y grandes empresas, controladas hasta la crisis de comienzos de los años ochenta, en lo fundamental, por los mayores grupos económicos a esa fecha. (...)*

[9] La presencia del capital privado en Codelco se inicia mediante "asociaciones con terceros" como en el caso del yacimiento el Abra, vendido a la transnacional norteamericana Cyprus, y que actualmente está en manos de Phelps Dodge (ibid.: 62).

[10] Pérez, Arnoldo (2002).

[11] El "Capitalismo Popular" permitió el acceso de una gran cantidad de accionistas al patrimonio de empresas estatales. Mediante este mecanismo los principales accionistas, los grandes grupos económicos, pasaron a controlar el patrimonio de dichas empresas.

Por su parte, la denominada "deuda fiscal" surge del "salvataje" de empresas no bancarias a la misma fecha, las cuales fueron posteriormente reprivatizadas en la gran mayoría de los casos en condiciones lesivas para el patrimonio público"[12].

De esa forma se derivó en una concentración patrimonial muy alta en manos de un puñado de grupos económicos, propietarios de las principales empresas del país. Estos, en gran parte sustituyeron a quienes concentraban la riqueza del país hasta los setenta. Los nuevos conglomerados están estrechamente ligados a las políticas del régimen militar, algunos son dirigidos por ex participantes activos del gobierno dictatorial en calidad de funcionarios gubernamentales. De los 5 mayores grupos económicos existentes a fines de la década de 1990: Angelini, Luksic, Matte (el grupo más antiguo), Said y Yurazeck, los 3 primeros estaban en 1978 por debajo de los grupos Cruzat-Larrain y Vial, los cuales colapsaron con la crisis, mientras que Said se ubicaba en una posición secundaria y el grupo Yuraszeck (holding Enersis, desde 1997 Endesa España) nace a partir de las condiciones creadas por la dictadura (privatización del sector eléctrico). Los grupos económicos que hoy concentran la riqueza en Chile han contado con un activo respaldo estatal, desde los tiempos de la dictadura en términos de subsidio, traspaso patrimonial, penetración del capital transnacional, base de financiamiento y política económica.

El énfasis en la explotación intensiva de los recursos naturales de acuerdo al modelo primario exportador cambió la faz productiva del sector rural. En esta área la dictadura desarrolló un proceso que devolvió ciertos privilegios de la oligarquía agrícola, priorizando al sector de grandes propietarios privados con ayuda financiera y crediticia, potenciando la tecnificación y el desarrollo de la industria de exportación. La culminación de la reforma agraria, también denominada contrarreforma, llevada adelante por Pinochet, se abocó principalmente a devolver las reservas y propiedades que juzgaba mal expropiadas[13], asignar

[12] Fazio, H. 1997: 47-48.

[13] Las causales para la expropiación en el periodo de reforma agraria comprendida entre los años 1965-1973 planteaba que eran expropiables los predios de hasta 80 Hectáreas de Riego Básico resultantes de divisiones de predios efectuados por la ley de reforma agraria 16.640; Exceso de superficie (más de 80 HRB pertenecientes a personas naturales); Predios mal explotados o abandonados; los resultantes de la división de un predio superior a 80 HRB; los que cuya propiedad esté personas jurídicas (con excepciones); los que no se hayan dividido y tengan dos o más propietarios en común; los donados por sus propios dueños a la CORA. Entre estos años se expropiaron 9.965.900 hectáreas (Garrido, et.al. 1988: 176). Después del golpe de Estado, hasta el año 1979 se "regularizaron" 3.809, de las 5.809 expropiaciones hechas entre 1965 y 1973, lo que representa el 65% (2.965.640 hectáreas). Estas "regularizaciones" consistieron en revocaciones de expropiación, que se aplicaron en 1638 predios (22%) y devolución de las reservas, aplicadas en 2171 predios (37%). Las asignaciones (mayoritariamente en forma de Unidades Agrícolas Familiares) alcanzaron al 35% del total expropiado (3.521.141 hectáreas) y las transferencias a instituciones públicas y privadas y los remates alcanzaron a 1.587 predios que comprendían a 1.639.800 hectáreas (Garrido, op.cit. 182-184). Los sectores interesados (Sociedad Nacional de Agricultura, Consorcio Agrícola del Sur, Confederación de Empleadores Agrícolas y otros grupos reunidos en el Comando Nacional de Defensa Gremial)

(continúa en la página siguiente)

la tierra a los campesinos en pequeñas unidades productivas (Unidades Agrícolas Familiares) mediante títulos de propiedad individual y privatizar o transferir predios a diversas instituciones como por ejemplo CONAF. Como señala José Aylwin: *"la Corporación de Reforma Agraria mantuvo en su poder 415.053 has. en las provincias de Arauco, Malleco y Cautín. Dichas tierras serían más tarde traspasadas a la Corporación Nacional Forestal, CONAF, la que habría rematado gran parte de ellas a empresas forestales"*[14]. Las cooperativas establecidas por la Corporación de Reforma Agraria (CORA) fueron privatizadas o desmanteladas[15]. Se liberalizó el mercado agrícola y la propiedad de las tierras, pero las relaciones de producción en el campo no reeditaron el latifundio y la concentración extensiva de tierras tampoco se reprodujo, salvo para la actividad forestal. La política liberal del régimen era consciente, de la poca expectativa que tenía la producción agrícola tradicional en un mercado mundial y se optó por diversificar o ampliar la explotación de recursos naturales y atraer capitales e inversiones en rubros no tradicionales, como por ejemplo el de la industria salmonera noruega, o el de las plantaciones de monocultivo forestal. Fue este último que bajo el decreto 701[16] tuvo mayores repercusiones para el territorio mapuche. En la década del noventa

en corregir la política de expropiación de la reforma agraria -quienes vieron coronados sus esfuerzos con la llegada de los militares al poder en 1973- esgrimían argumentos centrados en la defensa constitucional del derecho de propiedad, derecho que la reforma agraria habría relativizado mediante la expropiación.

14 Aylwin, J., 2000.

15 Las formas asociativas de producción agrícola, presentes desde hace mucho tiempo en el campo, derivaron en cooperativas que fueron concebidas como organizaciones rurales cohesionadas en base a un número relativamente pequeño de miembros que asegurara la participación interna y las relaciones sociales armónicas y solidarias, no necesariamente basadas en la propiedad común de la tierra, sino más bien en la unión de pequeños propietarios. Con esto no planteaba un quiebre con la sociedad capitalista, sino una especie de estamento intermediario entre el Estado y los campesinos, una alternativa ante el "individualismo capitalista" y al "colectivismo marxista" (Williamson. G. 1994). El Estado en el marco de la Reforma Agraria fortaleció y fomentó diversos tipos de organizaciones, particularmente las de asociación cooperativa por razones técnicas y para los efectos de conducir la producción y el consumo. Las distintas formas organizativas en algún momento deberían converger, sin embargo en la práctica se desarrollaron paralelamente y la mayoría no superaron la fase transitoria de acuerdo a como habían sido diseñadas. Las cooperativas constituyeron la tercera forma de organización en cuanto al número de afiliados luego de los comités de pequeños agricultores y los sindicatos y mantuvieron, según Williamson, cierta autonomía con respecto a la lucha ideológica en esos años, equidistante del capitalismo y del estatismo.

16 El decreto 701 de 1974 -cuya vigencia fue modificada y ampliada por 15 años más en el gobierno de Eduardo Frei Ruiz Tagle- fomenta la forestación de las superficies rurales con monocultivos exóticos de pinos y eucaliptus, mediante un subsidio de hasta en un 75 % en el costo y manejo de estas plantaciones. Además este decreto contempla la liberación de impuestos para esta actividad, lo que sumado al bajo costo de la inversión en mano de obra y la alta demanda internacional transforman a las plantaciones forestales en una opción de gran rentabilidad y dinamismo, en desmedro del bosque nativo que pierde progresivamente terreno frente a la expansión territorial de estos monocultivos, cuya superficie en la actualidad supera las 2 millones de hectáreas distribuidas fundamentalmente entre la VII y la X Región.

(1997) el patrimonio de las 4 principales empresas forestales, según Hugo Fazio, se acerca a los US$ 2.940 millones, concentrando cerca de los 2 tercios del total de plantaciones forestales existentes en Chile. Estas empresas y los grupos que las controlan son "Celulosa Arauco y Forestal Cholguán, controladas por el grupo Angelini, la primera en sociedad en partes iguales con International Paper; CMPC, el principal conglomerado del grupo Matte, y Forestal Terranova, perteneciente al grupo Suizo Schmidheiny. Un porcentaje apreciable del territorio nacional está en los hechos en manos extranjeras"[17].

b) La división definitiva de las comunidades y el regreso de las organizaciones mapuche

Junto con suprimir la política indigenista y ejercer represión sobre quienes habían participado y profundizado radicalmente el proceso de reforma agraria, el régimen militar retomó desde 1978 la política de división de las comunidades *mapuche*, cuestión que activó la necesidad de organización: El 12 de Septiembre de 1978, se reunieron 155 mapuches representantes de 90 comunidades indígenas de la IX y X Región; entre estos se encontraban dirigentes del período pre-dictatorial y dirigentes mapuche de comunidades religiosas, quienes se reúnen en la Casa de Ejercicios del Obispado de Temuco para definir la creación de una organización que les permitiera hacer frente a la política del régimen respecto a la población *mapuche*, específicamente para manifestar un rechazo a la inminente dictación de la ley 2.568, que tenía por objeto dividir las tierras de las comunidades, constituyendo parcelas individuales y, en la práctica, dejaba sin efecto las disposiciones de la ley 17.729. Con el patrocinio de la Iglesia Católica, a través de la Fundación Instituto Indígena y con la participación de otros sectores, principalmente ONGs, como Traperos de EMAUS, la Ayuda Cristiana Evangélica (ACE), el CAPIDE, la Confederación Campesina Ranquil (SURCO), una agrupación de cuáqueros norteamericanos -que después dará paso a la conformación de la Sociedad Newen- y con apoyo del Comité Exterior *Mapuche*; surgen en Temuco los *Centros Culturales Mapuches* de Chile[18]. La primera directiva de esta nueva organización estuvo integrada por Mario Curihuentru de Huilío (Freire) como presidente; Melillan Painemal, de Coigüe (Chol-Chol) como tesorero; Isolde Reuque, de "Corte Alto" sector Chanco (Pitrufquen) como secretaria; Antonia Painequeo de Lumaco; Cecilia Aburto de Panguipulli; Fabriziano Catalán, de Panguipulli; Sixto Rain, de Panguipulli; Pedro Huañaco de la comunidad Huañaco Mellado (Ercilla); José Luis Huilcaman, de Quetrahue (Lumaco); Irenio Huaiquinao, de Lladquihue Labranza; Carlos Peñaipil, del sector Peñaipil (Galvarino); Manuel Cheuque, de Victoria y Miguel Landeros[19].

17 Fazio, H. op. cit.: 20.

18 Los Centros Culturales Mapuche de Chile, conocidos posteriormente como Ad Mapu, son la primera organización mapuche representativa originada en Chile en tiempos de la dictadura de la que se tienen antecedentes. Creada justo 5 años después del golpe, se constituirá en la organización más relevante de la los años ochenta y dará origen a una gran cantidad de referentes que se activarán a mediados de esa década.

19 Datos aportados por doña Isolde Reuque en entrevista concedida en 1999.

El decreto ley 2568 del 22 de marzo de 1979, en su parte medular autoriza y promueve la división de las comunidades *mapuche*, que hasta ese momento no habían sido divididas por los decretos y leyes de los años 1927, 1928, 1930, 1931 y 1961 y que a la fecha sumaban alrededor de 2.200, es decir un 75 % de las comunidades originalmente constituidas en el proceso de Radicación. La parcelación de las comunidades se basaba en una premisa que a lo largo del siglo se sostuvo en relación a negar la existencia del concepto de comunidad indígena. De hecho, la ley 2.568 era expuesta no como una ley de división en sí, sino como una ley de regularización de propiedades individuales o "goces" existentes con anterioridad. Un documento oficial en 1981 señala: *"Se afirma que la nueva legislación divide las comunidades mapuches, no obstante que no hay tal división ni ha existido jamás tal comunidad"*[20] más adelante agrega: *"Allí (en la reducción) no existe, ni ha existido jamás, una posesión o explotación comunitaria de la tierra. Cada familia posee y explota individualmente un predio que denominan 'goce'"*[21]. Estos "goces", según el gobierno, pertenecerían a los herederos del jefe de la reducción y en la práctica constituirían propiedades y formas de producción individuales.

Las tierras *mapuche*, por sus características legales relativas a las prohibiciones de vender y enajenar, su situación de tenencia y propiedad bajo un Título de Merced común, sus características de minifundio, con deslindes ambiguos; requerían un reordenamiento para enmarcarse dentro del sistema de propiedad vigente y así insertarse en el modelo librecambista. Con la ley 2.568 se entregan títulos de propiedad individual a los campesinos *mapuche*, jefes de familia y ocupantes *mapuche* y, muchas veces *no mapuche*, que bajo las nuevas circunstancias debían asumir el nuevo sistema de propiedad que implicaba, entre otras cosas, la desprotección frente a la presión sobre sus tierras.

Los Decretos Ley 2.568, 2.695 y 2.750 de 1979 pretenden y suponen un cambio rápido y definitivo en la situación de los campesinos *mapuche* por cuanto su aplicación efectiva no contaba con ningún tipo de impedimento, salvo la oposición que pudiesen desplegar las mismas comunidades y la incipiente organización de los Centros Culturales *Mapuche*. De esa forma, se faculta a Indap con recursos legales y económicos destinados a promover la división entre los *mapuche*, llevar adelante los juicios ante los tribunales y el abogado protector de indígenas y gestionar los proyectos de hijuelación resultantes[22]. La intención de terminar con el "Problema *Mapuche*" queda expresada en las disposiciones centrales del DFL 2.568.

20 GIA N° 0776 Dossier de la Situación Mapuche Chilena y la política Mapuche del Régimen de Pinochet, 1981. Temuco, Chile.

21 Ibid.

22 Los Centros Culturales Mapuche y el Obispo de Temuco destacaron la "asombrosa eficacia", la férrea voluntad del gobierno y "la intención uniforme y maciza" de Indap por llevar adelante la división, pasando, en muchos casos a llevar la voluntad jurídica mayoritaria de los comuneros de permanecer en la indivisión. Esto porque la ley contempla como requisito para la división la voluntad de "al menos" un interesado mayor de edad. Aunque esta disposición se modificó con el DFL 2.750, en la práctica siguió operando.

De acuerdo a las autoridades de la época: *"Nunca antes hubo una ley que representara tan genuinamente las aspiraciones de los campesinos mapuches, ni un gobierno decidido a tomar todas las medidas necesarias para permitir su aplicación masiva y efectiva"*[23].

Con esta ley se abordan y profundizan los mismos objetivos de todas las leyes de división: convertir a los mapuche en propietarios individuales y terminar con las restricciones sobre sus tierras, para de esa forma homogeneizar a la población mapuche junto al resto de pequeños propietarios agrícolas. Se dispone que una vez efectuada la división, las tierras y sus propietarios dejarán de ser considerados indígenas, tal como lo indicaba la Ley en su primer Capítulo. A pesar de la creciente minifundización de la propiedad indígena, agravada por la situación de marginalidad, en este decreto se descarta la posibilidad de restitución o ampliación de tierras; más bien se promueven otras salidas al minifundio. Aun cuando la ley dispone la prohibición de vender las hijuelas resultantes de la división por un período de 2 décadas, se contemplaban otros mecanismos que apuntaban a la cesión patrimonial, como la posibilidad de establecer contratos de arriendo por 99 años.

La posibilidad de que una nueva ley de división apuntara a la desestructuración definitiva de la comunidad y, por lo tanto de la propiedad mapuche y el acceso a tierras, potenció bajo la organización de los Centros Culturales Mapuche la movilización de los dirigentes y activistas apoyados por la iglesia y otros sectores de la sociedad civil. Sin embargo la organización no pudo oponer una resistencia eficaz al inevitable proceso de división de las comunidades. Aun así el espacio abierto sirvió de reencuentro para los dirigentes y militantes *mapuche*, y para retomar una discusión sobre futuras propuestas políticas y las estrategias para desarrollarlas. La necesidad de abordar el conjunto de implicancias de la ley 2.568 junto a las comunidades y rechazar públicamente su dictación, llevan a desarrollar una activa labor que, poco a poco consolida la presencia y representatividad de la organización. Los *Centros Culturales Mapuches*, luego *Ad Mapu*, asumen como línea institucional un trabajo de asistencia técnica y social, capacitación y organización de las comunidades y los campesinos *mapuche*. En esta época la organización, con la ayuda de la Iglesia, las ONG y organismos internacionales coordinados por el Comité Exterior *Mapuche*[24], gestiona y desarrolla diversos programas relacionados con ayuda crediticia, producción, educación, salud y otros, que en conjunto logran involucrar a más de 1.200 comunidades. Se comienza a hablar de un "Proyecto Histórico", en donde la organización aportaría los elementos para que los dirigentes mapuche y las comunidades organizadas definieran sus prioridades y la forma de abordarlas, mediante una política de autogestión. La organización se ramifica y en 1980 se constituye

23 GIA, op. cit.

24 El Comité Exterior Mapuche se formó en 1978 en Londres con exiliados mapuche bajo la dirección de Reynaldo Mariqueo. En primera instancia se constituyen como un grupo mapuche de apoyo a la lucha contra la dictadura y de denuncia de las violaciones a los derechos humanos cometidas especialmente contra comunidades y dirigentes mapuche. A partir de ese momento se establecen en varios países, principalmente europeos (Suecia, Francia, Alemania o España) diversos grupos de apoyo, formados en su mayoría por exiliados del régimen militar.

legalmente cambiando su nombre por el de Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos *Ad Mapu*[25]. En varias regiones se crean filiales y estructuras al alero de *Ad Mapu*, como la organización de mapuche urbanos *Fot'm Mapu* de Santiago.

Ad Mapu retoma el legado de las organizaciones mapuche existentes hasta 1973 en su demanda por restitución de tierras, y su defensa de la comunidad y la cultura *mapuche* y en esto asume la causa común con otros movimientos indígenas del continente, fundamentalmente a partir de la creación del Consejo Indio Sudamericano CISA[26] en 1980, donde tuvo una activa participación. La organización asume las características de un movimiento anticapitalista y re elabora un discurso de reivindicación étnica: *"Los mapuches constituimos un pueblo, con una cultura, con una historia propia, que nos hace diferenciar del resto de la sociedad chilena; situado bajo una permanente y sistemática política de "dominación" aplicada por los diferentes regímenes imperantes en nuestro país."* (Ad Mapu, 1982:03) A lo largo de la década de 1980 apoya las movilizaciones de las comunidades y denuncia los atropellos y las violaciones a los derechos humanos sufridas por la población mapuche.

La organización denuncia el carácter opresor que han tenido las leyes sobre tierras indígenas, que se ejemplifican en la recién dictada ley 2.568. Se rechazan las pretensiones de

25 Debido a la legislación vigente en ese momento que no reconocía la existencia de pueblos indígenas o de grupos étnicos en Chile, no existía la posibilidad de constituirse como organización mapuche o étnica. La figura de Asociación Gremial de acuerdo al DFL 3.163 del 5 de febrero de 1980 (que entre otras cosas convertía en Asociaciones Gremiales a las organizaciones profesionales y técnicas y permitía su subdivisión en pequeñas A.G.), era la única figura jurídica que se acomodaba a los objetivos de una organización de pequeños propietarios campesinos. Ad Mapu fue la primera A.G. de estas características en el país.

26 El Consejo Indio Sudamericano (CISA) se origina con el Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica del 27 de febrero al 03 de marzo de 1980 en Ollantaytambo Cuzco, Perú. En esa época Ad Mapu tiene una activa participación tanto en el CISA como en el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI) fundado en 1975, con sede en Canadá; siendo elegido Melillan Painemal como vicepresidente de este último organismo.
El CISA se definió por una postura cercana al indianismo, con la influencia ideológica predominante de las culturas andinas. Sus principales planteamientos decían relación con la reivindicación política de la cultura, el territorio y los derechos indígenas, proponiendo el uso del concepto nacionalidades indígenas para referirse a los pueblos originarios sometidos a la soberanía de los Estados nacionales modernos, resaltando la situación de opresión que estos estados mantienen sobre aquellas diversas nacionalidades. El Cisa plantea que la cultura indígena se opone al sistema capitalista y a la hegemonía de los Estados nacionales. Se sostiene una crítica al carácter opresivo de la cultura occidental. Propone el desarrollo del movimiento indígena según las condiciones existentes en cada país. Esto se resume en términos generales postulando que ahí donde los indígenas fuesen mayoría se debía acceder a la toma del poder y en donde fuesen minoría era necesario generar autonomía en el marco de un nuevo Estado nacional, con participación indígena, en alianza con los sectores más postergados, y de acuerdo a las estrategias que cada movimiento defina según su propia realidad. El CISA plantea la necesidad de diseñar un Derecho Indígena con aplicabilidad jurídica internacional. El II Congreso del CISA se realiza del 06 al 13 de marzo de 1983 en Tiawanaku. Asisten como delegados Mapuche Rosamel Millaman, José Luis Huilcaman y Melillan Painemal en su calidad de Vicepresidente del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas.

esta ley de insertar a los campesinos *mapuche* en el modelo capitalista, lo que se define como una política etnocida por su contradicción con la cultura *mapuche*. Se rechaza también que la división y la comercialización de las tierras *mapuche* involucre a los espacios definidos como sagrados dentro de las comunidades (*gillatuwe, paliwe*, cementerio). *Ad Mapu* plantea la mantención integral de estos espacios. La organización también protesta por la ausencia de una política estatal de asistencia para enfrentar los factores que inciden en el aumento de la pobreza y la discriminación, como la falta de ayuda crediticia, el pago de contribuciones, la falta de apoyo para la comercialización de los productos *mapuche*; así como los déficit en vivienda, salud y educación. En relación a esta última se exige un aumento de cobertura, becas, hogares y la necesidad de implementar una enseñanza bilingüe que cambie el carácter que históricamente ha tenido la educación como instrumento de dominación. Así mismo señala la migración, como producto del estado de empobrecimiento, que lleva a los *mapuche* al subempleo en las grandes ciudades, con bajas remuneraciones o salario mínimo en los programas de empleo PEM y POJH. Se rechaza la utilización folclórica de la cultura mapuche y la intervención dañina de proyectos de inversión turística, de Organismos no gubernamentales, instituciones de investigación y sectas religiosas en las comunidades mapuche. En resumen Ad Mapu plantea una defensa de la cultura, el lenguaje, las costumbres, los ritos, las creencias y el arte como elementos que conforman a la Sociedad Mapuche. Se destaca el respeto a la naturaleza, la reciprocidad y la participación, centrada en la familia y la comunidad; la propiedad colectiva de la tierra y las ceremonias comunitarias; como pilares centrales de la organización social mapuche.

A partir de esta definición se exige el reconocimiento del pueblo *mapuche* y su cultura, y bajo estas condiciones se reclama por una inserción al interior de la Sociedad Nacional de la cual forma parte. *Ad Mapu* se define como partidaria de una nueva sociedad nacional justa y democrática, para lo cual debe asegurarse la participación igualitaria de los indígenas. Plantea la unidad con los campesinos y obreros en el proceso de transformación social, económica y política. Finalmente reclama la Autonomía y autodeterminación del pueblo *mapuche* para gestar un proceso de desarrollo propio. Se cuestiona la relación opresora que el Estado Nacional ha mantenido con los indígenas y se culpa al sistema capitalista de mantener esta situación. Se manifiesta la voluntad de modificar esta relación, reclamando mayores niveles de participación bajo un esquema de autonomía vista como un mecanismo adecuado a las condiciones existentes en Chile en donde los *mapuche* se concentran en determinados espacios históricos.

c) Los mapuche frente a la transición pactada

Aproximadamente desde 1982, al interior de Ad Mapu comienza a desarrollarse una tendencia que privilegia una acción política más directa en contra del gobierno. Esta situación podría enmarcarse en el devenir de movimientos sociales que bajo la dictadura se orientaron a dos objetivos específicos de acción: *"Uno es la reconstrucción del tejido social*

destruido por el autoritarismo y las reformas económicas. El otro es la orientación de las acciones, en el caso de regímenes autoritarios, hacia el término de este, lo que politiza todas las demandas sectoriales no específicamente políticas"[27]. El resultado de este proceso hacia mediados de los '80 se traduce en una dispersión de organizaciones y una pérdida de referencia con su base social.

En la III Jornada Nacional de *Ad Mapu* que se realiza entre los días 24 al 27 de enero de 1983 se elige a la segunda directiva, en donde triunfan los candidatos propuestos por la izquierda de acuerdo a una estrategia planificada con anterioridad. De esa forma un grupo de dirigentes jóvenes encabezados por José Santos Millao pasa a presidir la organización cambiando el perfil que ésta mantenía hasta entonces y posibilitando la emergencia y predominio de la opción política de oposición a la dictadura. Esta nueva faz coincide con el comienzo de la ofensiva de las movilizaciones y las protestas de la sociedad chilena contra el régimen, que explotan masivamente el año 1983. Para *Ad Mapu*, sin embargo, comienza un período en que la lucha de sus tendencias internas hace crisis, produciéndose los primeros quiebres y el posterior fraccionamiento del movimiento mapuche. La Iglesia Católica a través de la Fundación Instituto Indígena, rompe su vínculo con *Ad Mapu* y a fines de 1983 miembros de la primera directiva encabezados por Melillan Painemal, Isolde Reuque y Mario Curihuentru, se retiran de la organización y retoman el nombre de los *Centros Culturales mapuche* para formar otra organización. Mientras tanto, al interior de *Ad Mapu* la izquierda representada por el Partido Comunista, el Partido Socialista (con sus diversas tendencias) y, en menor medida, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, se disputan la hegemonía del movimiento de acuerdo a diversos mecanismos. Según José Marimán *"Las direcciones posteriores a 1983 expresaron más allá del juego electoral interno, el cuoteo entre estos partidos estado nacionales de izquierda, y su acumulación de fuerza propia al interior del movimiento mapuche y la sociedad mapuche"*[28].

El año 1985 la Democracia Cristiana, que hasta ese momento tenía una presencia muy reducida al interior del *movimiento mapuche*, respalda la creación de la organización *Nehuen Mapu. Los Centros Culturales Mapuche* por su parte, con un perfil más cercano a las temáticas del desarrollo social, sufren una nueva división, y un grupo de dirigentes entre los que se encontraban Mario Curihuentro, Florencio Quiñehual, José Luis Levi y Francisco Ancavil dan origen a *Choiñ Folilche*, fundada el 30 de mayo de 1986. Por otra parte, en las elecciones de la directiva de *Ad Mapu* del año anterior, triunfan los socialistas. Sin embargo, este grupo debido a su fraccionamiento y contradicciones internas no pudo asumir como un bloque hegemónico la dirección de la organización. Más aún, la militancia mapuche socialista comenzó a cuestionar su relación con dicho partido. José Marimán señala: *"Sujeto a crisis permanente en su relación con la militancia mapuche,*

27 Garretón, M., 1996: 05.
28 Marimán, J., 1995.

el PS (DC)[29] *nunca pudo resolver la forma de insertarlos en la vida política interna. Desde su incorporación los mapuche impugnaron las estructuras a las que se los encomendó"*[30]. En las elecciones de directiva de 1987 por segunda vez triunfan los socialistas, encabezados por Aucan Huilcaman, pero la decisión de negociar cargos con el PC provocó una ruptura con una parte de sus militantes, quienes se retiraron de Ad Mapu y formaron el 09 de mayo de 1987 la organización *Callfulican*, dirigida por Mariano Manquel, presidente; Domingo Carilao, vicepresidente, Juan Quilaman, Secretario y Emilio Cayuqueo, entre otros. Esta organización se autodefinió como "Autónoma, pluralista, amplia, unitaria y democrática"[31]. A poco andar, una nueva división afecta esta vez a la recién creada *Callfulican* y de ella surge la organización *Lautaro Ñi Ayllarehue*.

Aparte de éstas, se comienzan a gestar agrupaciones de carácter local. Aparecen organizaciones sectoriales como *Rehue* de Lautaro; *Raquiduam* de Imperial; *Newen Mapu* de Osorno; Asociación Nacional Mapuche de Arauco. En Santiago, *Folil-Che Aflaiai* y *Meli Witran Mapu*. También se fortalece la ancestral organización *Huilliche*, la *Junta de Caciques del ButaHuilliMapu* de Valdivia, Osorno y Chiloé.

La proliferación de organizaciones mapuche de distinto carácter y distinta posición política a partir de 1985 coincide con la institucionalización del camino electoral propuesto por la Constitución política de 1980. Las organizaciones mapuche alineadas con la oposición al régimen de Pinochet, deciden, salvo algunos sectores, participar en bloque en este proceso. Reeditando intentos similares a los del *Frente Unico Araucano* en los gobiernos del Frente Popular y de la *Confederación de Sociedades Mapuche* en 1969, se comienza a diseñar una estrategia que permita afrontar las elecciones e insertar el tema mapuche dentro de la nueva configuración institucional. A pesar de su diversidad, de su falta de unidad política y del carácter disperso que caracteriza al movimiento mapuche en este periodo, no existen impedimentos de fondo para encontrar una lectura común acerca de la participación mapuche en la nueva etapa, y de cuál debiese ser la canalización de las demandas.

El 14 de junio de 1987 las organizaciones mapuche a instancias de *Nehuen Mapu* se agrupan bajo la Coordinadora Unitaria Mapuche *"Futa Trawun Kiñewan Pu Mapuche"*. De esta instancia emerge como propuesta concreta la demanda por un Reconocimiento Constitucional de los pueblos indígenas en Chile y de una legislación especial elaborada con la participación indígena, para abordar la situación de las minorías étnicas a través de una Corporación de Desarrollo Indígena Estatal. Sin embargo la Coordinadora *Futa Trawun* no pudo evitar la dispersión de sus principales referentes, debida a la influencia del indigenismo partidista. El quiebre se produce por el rechazo a la participación de sectores mapuche en

29 Partido Socialista Dirección Colectiva. Según José Marimán, desde 1988 esta colectividad pasará a denominarse Partido Socialista Comandante al quedar en manos de una facción autodenominada de esa forma.
30 Marimán, J., op. cit.
31 Callfulican, 1987: 04.

la Comisión Técnica de Pueblos Indígenas de la Comisión Chilena de Derechos Humanos, desde donde se afinan las propuestas en torno a conceptos como territorio, autonomía y derechos indígenas. Con estos antecedentes se llega al compromiso asumido por la Concertación de Partidos por la Democracia ante los pueblos indígenas en lo que se conoce como "El Acuerdo de Nueva Imperial", firmado por las organizaciones indígenas de Chile y el Candidato Presidencial y futuro Presidente de la República Patricio Aylwin en 1989. Este acuerdo se traduce en la política indigenista de los gobiernos de la Concertación impulsada a través de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas CEPI, que después de la promulgación de la Ley indígena 19.253 del 5 de octubre de 1993, es reemplazada por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Las organizaciones *mapuche* que participaron en los seminarios organizados por la Comisión de Derechos Humanos formarán en 1989 el Partido por la Tierra y la Identidad y luego el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas de Chile. Ambas organizaciones cuentan con participación de organizaciones *Aymara*, *Likan Antai* y *Rapa Nui*. José Marimán señala: *"En enero de 1990, Callfulican, Choin Folil Che y la Asociación Mapuche Arauco, sumada a organizaciones urbanas de Santiago (Liga Araucana Millelche, Centro Cultural Mapuche Cerro Navia, Folil Che Aflaiai, Consejo Mapuche Cerro Navia, Centro Mapuche Blas Cañas, Agrupación de Profesores Mapuche Amul Kewun, Consejo Mapuche Santiago, comunidad Callaqui, valle de Quinquen y otras), Valdivia, (Junta de Caciques Butahuillimapu Valdivia), Osorno (Junta de Caciques Butahuillimapu Osorno), y Chiloé (Junta de Caciques Butahuillimapu Chiloé), más representaciones Aymaras, Atacameñas y Rapa Nui, dieron origen al Consejo Nacional de Pueblos Indígenas de Chile"*[32]

Luego de la efímera experiencia de la Coordinadora Futa Trawun y del Partido por la Tierra y la Identidad, se estructura en 1989 en Temuco la Coordinadora de Instituciones Mapuche (Ong's mapuche) o Coordinadora de Organizaciones e Instituciones Mapuches (1995-1997). Esta instancia se inserta como contraparte de la política indigenista de los gobiernos de la concertación y en ella tienen cabida notoriamente profesionales y técnicos mapuche que trabajaban en diversas ONGs mapuche surgidas, la mayoría, en la segunda mitad de la década de 1980. Estas organizaciones eran, Sociedad *Newen* (1980), Casa de la Mujer Mapuche (1985), Sociedad Mapuche *Lonko Kilapan* (1986), Centro de Estudios y documentación Mapuche *Liwen* (1989); a las que posteriormente se suman el Centro de Comunicaciones Corporación *Xeg-Xeg* (1990) y la corporación de Mujeres Mapuche *Aukinko Zomo* (1996). Todas estas organizaciones están formadas por personas que participaron en algún momento en *Ad Mapu* e incluso en procesos anteriores.

En 1989 un nuevo quiebre político al interior de *Ad Mapu* da origen a la Comisión contra la Celebración del 5º Centenario que derivó en la creación del Consejo de Todas las Tierras o *Awkiñ Wallmapu Ngülam*. Esta organización en un principio rechaza la participación en el nuevo orden institucional, motivo del rompimiento con *Ad Mapu*, y reivindica la organización ancestral mapuche a nivel de participación política, retomando la figura del *Lonko*, la *Machi*, el *Weupife*, el *Genpin* y el *Werken* como autoridades de la organización. Así mismo asume el discurso de la autonomía política y el cuestionamiento a la soberanía del Estado chileno sobre la población y el territorio mapuche. El rol protagónico del Consejo de Todas las Tierras en la coyuntura de los "500 años" en 1992, con sus recuperaciones simbólicas de tierras, sus movilizaciones, la creación de una bandera nacional mapuche, su rechazo a las instituciones (iglesia, partidos políticos, Estado chileno-Cepi/Conadi) y el posicionamiento internacional de la demanda por los derechos mapuche (que lo llevará en los próximos 4 años a perder relevancia a nivel nacional), se contrapuso al camino institucional asumido por la mayor parte del resto de las organizaciones *mapuche* aglutinadas en torno a la CEPI y a los pormenores de la futura ley indígena.

d) Los alcances y limitaciones del Indigenismo Oficial, la ley 19.253

Aunque la mayoría de las organizaciones plantearon explícitamente la necesidad de avanzar hacia una autonomía y al reconocimiento de un territorio *mapuche*, la discusión en los primeros años de democracia se centró en la elaboración de una legislación indígena y el Reconocimiento Constitucional de acuerdo a las fórmulas planteadas por el derecho Indígena Internacional a través de organismos como el Grupo de Trabajo Sobre Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas o el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Las propuestas que el movimiento *mapuche* expuso en la discusión de la ley, en términos generales apuntaban a los mismos temas que *Ad Mapu* había planteado en los ochenta. Los puntos medulares decían relación con asegurar el acceso a las tierras y aguas como recursos fundamentales para garantizar la continuidad de la cultura indígena; diseñar y ejecutar planes de desarrollo acordes a la especificidad de cada pueblo a través de un organismo especial. A nivel político se señala la necesidad de asumir oficialmente la diversidad cultural y el Reconocimiento Constitucional de los pueblos indígenas y crear mecanismos para garantizar la participación de estos en el Estado chileno. La autonomía o autodeterminación política ya fuese que estuviera planteada en forma de Autonomía Regional -como lo proponía el Centro de Estudios y Documentación *Mapuche Liwen*[33]- Autonomía Territorial; gobierno Paralelo o una Autonomía de los territorios "del Bío Bío al sur" -como lo llegó a plantear el Consejo de Todas la Tierras- quedó postergada como demanda central, toda vez que suponía, más que la creación de una legislación indígena, la implementación de mecanismos, como un estatuto de autonomía y un parlamento autónomo que requerían una reestructuración del Estado y sus instituciones.

La elaboración del texto original de la ley indígena involucró masivamente a la mayor parte del *movimiento mapuche* en un proceso de discusión intenso que se desarrolló en diversas jornadas e instancias promovidas por la recién creada Comisión Especial

32 Marimán, J., 1994.

33 Marimán, J., 1992.

de Pueblos Indígenas CEPI. En el texto original se reconocían derechos indígenas relativamente amplios, sin embargo en el texto definitivo, en materia de participación, sólo se le da una competencia limitada a los organismos indígenas, asociaciones y comunidades, quedando en manos del Estado, su aparato administrativo y la Conadi[34], las principales decisiones que afectan a los territorios y la población indígena. Un caso demostrativo resultó ser el largo conflicto por la construcción de la represa Ralco. En un principio el obstáculo que encontró Endesa para desarrollar su proyecto en tierras *pewenche* se refería fundamentalmente a lo dispuesto en el artículo 13 que prohíbe la enajenación a menos que sea para un bien mayor y permutable por una compensación equivalente. Al existir esta posibilidad el eje del problema se radica en el libre consentimiento de los propietarios mapuche de enajenar sus tierras o permanecer en éstas amparados en dicho artículo, ante lo cual y ya consumados los acuerdos de erradicación de la mayor parte de las familias afectadas le correspondió a la Conadi pronunciarse sobre la validez del proceso de negociación, y en consecuencia asumir como el único organismo facultado para autorizar o negar formal y definitivamente las eventuales permutas, cuestión que finalmente se zanjó políticamente con la intervención del organismo en el gobierno de Eduardo Frei (1994-2000).

En el primer gobierno de la Concertación la demanda por territorio es canalizada en el concepto de Territorio de Desarrollo Indígena[35], reemplazada definitivamente en el texto oficial de la ley 19.253 por el de "Áreas de Desarrollo Indígena"; en la ley indígena no se hace mención a la autonomía ni se reconoce la existencia de pueblos, sino de etnias indígenas. Así mismo, el proyecto de Reconocimiento Constitucional y la ratificación del Convenio 169

[34] La Conadi es comandada por un Consejo Directivo compuesto por un director y 8 personeros designados por el ejecutivo, más 8 consejeros representantes de los pueblos indígenas (específicamente 4 representantes mapuche 1 aymará, 1 Likan Antai, 1 Rapa Nui y 1 representante de los indígenas urbanos), elegidos por votación de ciudadanos indígenas entre candidatos postulados por las asociaciones y organizaciones afines a la política estatal. Los primeros 9 cargos son de exclusiva confianza del poder ejecutivo, pudiendo ser removidos de acuerdo a la voluntad del gobierno, mientras que los 8 representantes indígenas duran 4 años, pudiendo ser reelegidos, de acuerdo a lo dispuesto en el Artículo 4 de la Ley Indígena 19.253.

[35] En los borradores de la ley indígena se entendía Territorio de Desarrollo Indígena como *"el espacio social, demográfico, ecológico, cultural fundamental para la existencia y desarrollo de los pueblos indígenas. El territorio incluye el conjunto del sistema ecológico necesario para el desarrollo de estos pueblos, sin perjuicio de los derechos de propiedad constituidos en esos espacios"* (Nueva Ley Indígena, Borrador de Discusión, pág. 21). O sea se planteaba una idea de derecho colectivo sobre un hábitat ecológico, en la línea de lo que propone el Convenio 169 de la OIT que data del año 1989 *"La utilización del término [tierras] en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera"*. Los derechos de los pueblos interesados en los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos. (Convenio N° 169).
Las Áreas de Desarrollo Indígena contempladas en la Ley 19.253 están definidas como: *"espacios territoriales en que los organismos de la administración del Estado focalizarán su acción en beneficio del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades"* (Ley Indígena 19.253).

de la OIT, es rechazado en el Congreso. Una serie de demandas *"en particular aquellas relativas al reconocimiento de la autonomía política y de la territorialidad indígena, así como aquellas que intentaban asegurar la propiedad indígena sobre los recursos naturales del suelo y el subsuelo, fueron eliminados de esta propuesta por el gobierno de la época"*[36].

Con la ley indígena se institucionalizan formas de organización como asociaciones y comunidades que reordenan las antiguas estructuras comunitarias. La protección de las tierras indígenas se contempla en el artículo 13[37], sin embargo ante situaciones excepcionales que por razones de interés nacional requieran el traslado de los indígenas y la expropiación de sus tierras, se podrá expropiar o permutar las tierras indígenas por terrenos de igual valor (que pasarán a ser consideradas indígenas) previo consentimiento y acuerdo de indemnización que deberá ser evaluado y autorizado por la Conadi[38].

Las tierras indígenas definidas por la ley se refieren a aquellas circunscritas mayoritariamente a los antiguos Títulos de Merced, además de las que, en proporción mucho menor, han reconocido a propietarios indígenas (mediante diversos mecanismos como las cesiones gratuitas, las regularizaciones o asignaciones) a través de las distintas leyes de la república que desde 1927 se han referido al tema. También se crea un Fondo de Tierras y Aguas Indígenas para ampliar las posesiones de las comunidades. Sin embargo los derechos sobre bienes patrimoniales, derechos de agua, mineros y otros se sancionan bajo la ley común.

Luego de la coyuntura de los "500 años" de 1992, comienza plenamente el desarrollo de la política estatal de integración neoindigenista a través de la ley 19.253 y la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI).

[36] Aylwin, J., 2000: 13.

[37] El Artículo 13 señala *"Las tierras a las que se refiere el artículo precedente, por exigirlo el interés nacional, gozarán de la protección de esta ley y no podrán ser enajenadas, embargadas, gravadas, ni adquiridas por prescripción, salvo entre comunidades o personas de una misma etnia"*.

[38] Ha habido casos en que esta situación ha ocurrido, involucrando importantes fragmentos de patrimonio *mapuche* y constituyendo conflictos notorios en algunas ocasiones. Esto pasó, por ejemplo, con la construcción del By Pass de Temuco y Padre las Casas (que afectó a comunidades *mapuche-wenteche*) y, sobre todo, con la construcción de la represa *Ralko* en el Alto *Bio Bio*. En ambos casos se organizaron grupos de resistencia apelando a la protección legal de las tierras. Sin embargo el proceso de negociaciones entre el Estado y las empresas por un lado y las familias por otro, aun cuando fue fuertemente objetado por diversos sectores, acabó imponiéndose en su fase administrativa radicada en el Consejo de la Conadi. En el caso de Ralko la decisión de oponerse a aprobar las permutas ofrecidas por Endesa (empresa constructora de la represa) le costó la remoción a tres funcionarios de la Conadi, entre ellos al entonces director del organismo Domingo Namuncura, quien se había encargado de revisar cuidadosamente el proceso de firmas de los acuerdos entre Endesa y los *Pewenche*, detectando serias irregularidades fundamentalmente en lo que dice relación con el libre consentimiento por parte de los *pewenche* al momento de firmar el contrato, por su falta de información respecto a las implicancias de dicho acuerdo; y a la calidad y cualidad de las tierras ofrecidas por Endesa, que no compensarían económica, social ni culturalmente la pérdida de las tierras *pewenche*. De esta forma con la intervención del gobierno la votación en el Consejo de la Conadi para aprobar las permutas favoreció a Endesa.

La reedición del sistema neoliberal en Chile, impuesto por el régimen militar, cambió la matriz del Estado y le restó hegemonía. El Estado renunció a desarrollar proyectos políticos con participación amplia de actores y se limitó a mantener ciertas garantías de participación ciudadana y de libertades públicas sin dar cabida a reformas estructurales del sistema económico y político. En este contexto la participación *mapuche* en el sistema representativo otorgado por el Estado no está organizado en base a los intereses colectivos demandados por el *movimiento mapuche*, y sus organizaciones y dirigentes no tienen la capacidad de participar en las decisiones políticas. Por otra parte y reforzado por elementos como la maduración de un discurso étnico pos-indigenista, tanto a nivel local como continental; la contraposición consciente con varias consecuencias identificadas con la consolidación del sistema neoliberal y la histórica relación contradictoria mantenida con el Estado nacional y las instituciones modernas; el *movimiento mapuche* reivindica su facultad de definir un proceso político centrado en aspiraciones *autonomistas*. Los elementos involucrados en el discurso político de las organizaciones y del movimiento que definen sus opciones en el marco de una demanda por autonomía política, contienen aspiraciones, ideas y fórmulas que apuntan en diversas direcciones, algunas veces contrapuestas. Sin embargo desde comienzo de los años noventa se han ido delineando con mayor nitidez conceptos tales como territorio, derecho indígena y autodeterminación, que han ido complementándose en una práctica -aunque restringida y, posiblemente, parcial- de autorreferencia hacia formas organizativas y de representación que encuentran su culminación dentro de los difusos límites de la sociedad *mapuche* contemporánea.

El año 1997 se inicia un nuevo ciclo de movilizaciones[39] que desembocará en lo que actualmente se denomina "conflicto mapuche". La crisis producida por una serie de fenómenos asociados a la modernización neoliberal, desencadenó el surgimiento de nuevos procesos reivindicativos, que se radicalizaron al margen de las pautas propuestas por el Estado y sus agentes en sus modelos tradicionales de representatividad política. La aparición de la Coordinadora Arauko Malleko, asumiendo una estrategia de confrontación directa, junto con el surgimiento de otras organizaciones territoriales, no necesariamente proclives a la postura de la CAM, pero sí convergiendo en la necesidad de avanzar hacia un desarrollo político autónomo; sumado al posicionamiento del Consejo de Todas las tierras o Awkiñ Wallmapu Gülam, viene a completar el círculo sobre las opciones y estrategias políticas diseñadas por el Movimiento y la sociedad mapuche contemporánea, revelando y reflejando la complejidad y diversidad desde donde se deben construir las bases de un proyecto político futuro.

Se pueden enumerar muchos factores que contribuyeron a la radicalización del Movimiento Mapuche, como por ejemplo, la pauperización progresiva de las comunidades mapuche rurales, particularmente las que son vecinas de las empresas forestales; el cambio dirigencial que logró imponer la dinámica de representantes jóvenes más activos e informados; la influencia a nivel ideológico de procesos protagonizados por movimientos indígenas en otras partes del continente, especialmente el ejemplo del levantamiento zapatista; el fortalecimiento de la identidad ante la amenaza de la globalización cultural homogeneizante, etc. Sin embargo, lo que interesa destacar es que esta radicalización ha influido notoriamente en los procesos actuales de la sociedad mapuche y ha abierto espacios para la discusión y ejecución de futuras estrategias en un marco propositivo que desarrolle e incorpore conceptos como el de Autonomía y Nación Mapuche.

Conclusiones

I

Se ha dicho que la globalización neoliberal tiende a borrar las identidades nacionales y que en otros casos ha provocado un repliegue de aquellas culturas conservadoras y ancestrales que, viendo amenazada su supervivencia, han optado por encerrarse en sí mismas, generando un fundamentalismo agresivo y retardatario. Por otro lado también se ha reconocido que la globalización no es un fenómeno neutro que valide todas las formas culturales bajo un prisma de relativismo multiculturalista, sino que por el contrario, más bien constituye el vehículo de expansión de un modelo ampliamente reconocible y que tiene que ver con la racionalidad productiva del libre mercado y la ciencia. En cualquier caso tenemos un modelo cultural con pretensiones hegemónicas y con los medios y los dispositivos para ejercer esa hegemonía. Esta cultura es más que un complejo sistema de símbolos orientados hacia pautas de conducta desarrollados en una realidad histórica concreta, constituye principalmente una etapa avanzada en el desarrollo de las fuerzas productivas. Una forma de organización social orientada a la maximización de los recursos con el fin de obtener los mayores niveles de productividad al menor costo.

[39] En marzo de ese año es inaugurada la central hidroeléctrica Pangue en el Alto Bio Bio -territorio habitado por comunidades pehuenche- en medio de críticas y cuestionamientos que anticiparían el conflicto por la construcción de Ralco, la segunda represa construida en el sector. La fuerte oposición al proyecto de la represa Ralco, sumado a la creciente deslegitimidad que estaba adquiriendo la Conadi y la ley indígena ante las organizaciones mapuche más independientes -en términos de la incapacidad institucional para solventar las demandas de acceso y protección de los recursos básicos, especialmente la tierra- llevarán a parte importante del movimiento mapuche a romper o desconocer vínculos con el indigenismo promovido por el Estado. La pauperización de las tierras indígenas, en contraste con la implementación de proyectos modernizantes en zonas de alta densidad mapuche y especialmente la presencia de empresas forestales, sumado a una dirigencia mapuche activa e informada, reeditan la acción movilizadora de un importante número de sujetos mapuche, básicamente centrado en la movilización de comunidades mapuche en demanda de la ampliación de tierras. En octubre de 1997 las comunidades mapuche de Pichiloncoyan y PilinMapu, de la comuna de Lumaco, ocuparon el fundo Pidenco de la forestal Bosques Arauco, a las pocas horas se produjo un enfrentamiento con carabineros y fueron desalojados. Dos meses más tarde, el 1° de diciembre de 1997, en el mismo sector fueron quemados tres camiones de la empresa forestal antes mencionada, dando inicio a un conflicto que se ramificó en distintas zonas del territorio mapuche.

Para encajar en este esquema los estados han adaptado sus estructuras; las sociedades han integrado a su población bajo estos parámetros, bajo las pautas de la moda y el consumo. El mismo Estado que una vez sirvió a los intereses de las potencias coloniales, en la actualidad cede terreno y admite una mediación directa entre su población y los fugaces agentes de la globalización, donde sea que se encuentren. Sin embargo no toda la población, ni todas las estructuras ceden incondicionalmente a esos demiurgos; en algunos casos quedan al margen, asumiendo los costos del proceso y en otros casos generan una oposición consciente no a todos, pero sí a los principales y más nefastos aspectos del fenómeno. En el segundo caso las identidades locales bien afianzadas surgen como modelos alternativos, ya no desde una perspectiva cerrada, semejantes a una caricatura del fundamentalismo, sino como eficaces capas que filtran los elementos más valiosos para su realidad particular y más acordes con principios de bienestar fundamentales.

El neoliberalismo ha despojado a las ex colonias, actuales estados del tercer mundo, de su capacidad para representar la culminación de las aspiraciones sociales de su población. El Estado se ha despojado, a su vez, de una gran cantidad de funciones sociales, que posiblemente sean vistas como un lastre en el nuevo modelo, y ha cambiado su operatividad, sofisticando sus medios de control y represión, haciendo más selectivo su accionar. Las actuales democracias mediatizadas por la formalidad de sus procedimientos, se separan de la voluntad de una ciudadanía dispersa y sub representada. Con todo, los modelos políticos liberales actúan con la manipulación perversa de las voluntades mayoritarias. El Estado nacional bajo el neoliberalismo no está en condiciones de asegurar el ejercicio pleno de una democracia profunda a una ciudadanía despojada de atributos colectivos. Tampoco puede asegurar la preservación del patrimonio económico ante el avance de transnacionales con mayores atrbuciones jurídicas, políticas y económicas.

II

Los indígenas, como sociedades colonizadas, fueron integrados a la fuerza a las estructuras sociales y productivas de los Estados nacionales; estructuras que fueron suprimiendo, a veces de forma violenta y definitiva, sus formas socioculturales originales. Básicamente durante el siglo XX, en la época moderna del desarrollo de los Estados nacionales en el continente, la integración de los indígenas suponía una participación de estos dentro del proyecto nacional, facilitado por políticas de reconocimiento parcial o sesgado de la realidad de los indígenas dentro de los estados. El indigenismo aislaba el "problema indígena", su objetivo en último término era servir a las políticas -etnocidas al fin y al cabo- de integración o asimilación; pretendía que el Estado asumiera cierta responsabilidad en cuanto a la identificación del problema y las más de las veces terminaba por distorsionar la verdadera naturaleza de la situación colonial de los pueblos indígenas. La interpretación que el indigenismo realizaba acerca de la realidad de las naciones originarias era funcional al proyecto del Estado nacional y podía adecuarse sin demasiadas complicaciones a la diversidad existente dentro

de los sistemas políticos. El reconocimiento distorsionado de una "realidad indígena", primero como medida provisoria y luego como política oficial podía, inclusive servir a los objetivos de mantenimiento del orden social, por cuanto amortiguaba las intenciones de rebelión indígena y además mantenía controlado y circunscrito el asunto a unas categorías y unos espacios específicos.

La integración de los indígenas, entonces se ha planteado siempre desde el Estado de forma vertical, desde el principio de la base, en donde mayoritariamente se encuentran los indígenas -en muchos casos viviendo sus mundos tradicionales- hasta las pretensiones modernizantes de la cultura occidental globalizada, reflejada por las elites de los Estados nacionales. Sin embargo ocurre que la persistencia de la diferenciación al interior de los estados es un aspecto que se ha mantenido a lo largo del tiempo y también ha reconocido similitudes entre pueblos de distinto origen, pero con un denominador común, cual es estar sometidos a una situación de opresión y colonialismo. Para hablar en esta parte solamente de los indígenas del continente y obviar las muy legítimas comparaciones con pueblos de otros continentes, podríamos reconocer una suerte de identificación de los distintos pueblos o naciones originarias, primero con aquellos pueblos e incluso sectores sociales territorialmente más cercanos; aquellos indígenas que se encuentran en el mismo país o en otros países y que experimentan la misma situación de colonialismo. En algunos casos, como en el caso mapuche en Chile, durante el siglo XX, la identificación, primero con los indígenas del país y luego con la situación de los indígenas de otros países parece haber tenido en un principio, más fuerza que el reconocimiento y la integración con los mapuche del *Puel Mapu*. En todo caso hoy en día se pueden reconocer esos procesos en forma paralela, con más o menos énfasis de acuerdo a las circunstancias.

Entonces el primer tipo de integración que podemos reconocer en cuanto a las naciones originarias, tiene que ver con un reconocimiento en el discurso político de las otras naciones originarias del continente, habiten o no en el mismo país, cuestión por lo demás circunstancial y relativa, como la realidad lo demuestra. Sin embargo hay otro tipo de integración que resulta más importante para el caso *mapuche*. Esta integración comienza a esbozar y luchar contra los efectos centrífugos de la dinámica social adquirida por más de un siglo de sometimiento, efectos que a su vez también reordenan y adaptan nuevos y antiguos elementos en el desarrollo histórico de esta sociedad. La integración entre los *mapuche* dispersos geográficamente y separados territorialmente por las fronteras de dos estados constituye un tipo de "integración hacia adentro" en donde debe definirse el núcleo o, tal vez la estructura, a falta del centro hegemónico, en cuyo marco la sociedad *mapuche* pueda reorientar los significados de su desarrollo autónomo.

La definición de un territorio históricamente determinado y la necesidad de habitarlo con la población dispersa, quizás mayoritariamente en otras zonas -particularmente Santiago-producto de un proceso de migración forzada del campo y de los territorios originales; constituye un proceso largo y complejo, que ya ha comenzado a plantearse, en muchos casos en

forma espontánea. La integración del *Puel Mapu* y del *Gulu Mapu*, por su parte constituye una integración tanto del territorio como de la población, lo cual constituiría, ni más ni menos que la revalidación de una dinámica interrumpida a fines del siglo XIX, con la invasión de los ejércitos chileno y argentino y el fin de la vida fronteriza. De alguna forma esta interrupción no significó el término definitivo de esta realidad, aunque sí la modificó. El desarrollo de un modelo de integración entre estos territorios supone una utopía a largo plazo, la validación de un modelo que funcionó antes de la constitución de los estados y que puede sobrevivir y reeditarse en el futuro.

III

Por ahora, las naciones originarias y en particular los *mapuche*, hemos dado prueba de longevidad. Por mucho que los indigenistas digan que ya quedan muy pocos individuos que puedan ser considerados "indígenas" porque la mayor parte ha "perdido" su cultura, o no vive en comunidad y no practican sus ritos o ceremonias, o que la "cultura *mapuche*" está extinta y lo que existe actualmente son fragmentos cuyo significado nadie conoce ni puede explicar, aquí estamos, muy conscientes de que no se les puede pedir a ellos que entiendan algo que ignoran. En fin, muchas veces los mismos *mapuche* hemos caído en el juego de creerles a estos maestros y profesores que nos han formado en las escuelas, en las iglesias o en las universidades y nos hemos convencido de que ellos pueden definirnos a nosotros mejor que nosotros mismos. Los *mapuche* que ya no viven en el campo dejan de ser *mapuche*, se escucha decir a veces. Otras veces la explicación se profundiza: los indígenas han vivido siempre en comunidades, por lo tanto ahora que las comunidades están desapareciendo, los indígenas pasan a convertirse en campesinos, en urbanos marginales o mestizos. La dictadura de Pinochet pretendió terminar con las comunidades mapuche, al igual que la mayor parte de los gobiernos democráticos de antes de 1973. Pretendieron que los mapuche abandonaran los últimos reductos de tierra a los que habían sido empujados a sangre y fuego; fueron los mismos mapuche los que se opusieron a esto y los que prefirieron reconocer en la comunidad, con toda la carga de derrota que ésta significaba o no, un espacio de continuidad histórica. En la actualidad la mayor parte de los mapuche no vive en dichas comunidades, simplemente porque es imposible que las comunidades acojan a tal cantidad de población. Sin embargo si el winka no quiere reconocer a los indígenas en sus ciudades, si ni siquiera reconoce a los indígenas que viven junto a él en los pueblos o en los campos, si solamente quiere ver campesinos pobres, obreros urbanos, pobladores, seguramente no se va a encontrar con los indígenas, pero no podrá desconocer que a su lado existen sujetos que pertenecen a un colectivo cultural y político identificado con la idea, mucho más real que utópica, de *Nación Mapuche*.

Bibliografía

AD MAPU (1982) *El Pueblo Mapuche se dirige a las autoridades de gobierno, a la opinión pública nacional e internacional.* En Boletín Aukiñko Nº 3 Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos AD-MAPU. Temuco, Chile. Pp 3-30.

AUKIÑ WALLMAPU NGULAM, Consejo de Todas las Tierras (1997) *El Pueblo Mapuche y sus derechos Fundamentales.* Temuco, Chile.

Aylwin, José (2000) "Los Conflictos en Territorio Mapuche: Antecedentes y Perspectivas". En Revista *Perspectivas.* Universidad de Chile. Santiago de Chile.

——————(2000) *Materializaciones y Conflictos. Aplicación de la Ley Indígena en el Territorio Mapuche (1994-1997).* Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera. Temuco, Chile.

——————(2002) *Tierra y Territorio Mapuche: Un Análisis Desde una Perspectiva Histórica Jurídica.* En Proyecto Mapu Territorialidad. Instituto de Estudios Indígenas Universidad de La Frontera. Temuco, Chile.

Benavente, A. y Jaraquemada, J. (2001) *Serie Informe Político Nº 71. Las Conexiones Políticas en el Conflicto mapuche.* Instituto Libertad y Desarrollo. Santiago de Chile.

Bengoa, José (1990) "La Cuestión Indígena y la Situación de las Minorías Étnicas". En *Proposiciones* Nº 18 Chile, Sociedad y Transición. Ediciones SUR. Santiago de Chile. Pp. 233-250.

——————(1987) *Historia del Pueblo Mapuche (siglo XIX y XX).* Ediciones SUR. Santiago de Chile.

Bethell, Leslie (1997) *Historia de América Latina tomo 12. Política y sociedad desde 1930.* Ed. Crítica Grijalbo Mondadori. Barcelona, España.

Bobbio, N. y Bovero, M. (1986) *Sociedad y Estado en la Filosofía Política Moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano.* Fondo de Cultura Económica. México D.F.

Bónfil, Guillermo (1986) *Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina.* Fondo Editorial del CEHASS Buenos Aires, Argentina - Editorial de la Universidad de Puerto Rico. San Juan de Puerto Rico.

Breton, Roland (1983) *Las Etnias.* Oikos-tau S.A. Ediciones. Barcelona, España.

Callfulican (1987) *Declaración Pública.* En Boletín Informativo de la Organización Mapuche Callfulican, segunda edición. Temuco, Chile. Pp 3-4.

Castoriadis, Cornelius (1996) "La Democracia Como Procedimiento y Como Régimen". En Revista *Iniciativa Socialista* Nº 38. http://www.telefonica.net/web2/logosxunos/ccastor01.htm. Madrid, España.

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS (2002) *Estudio Nacional de Opinión Pública. Tema Especial: Radiografía de los Mapuches.* Centro de Estudios Públicos. Santiago de Chile.

CLAUDE, MARCEL (1997) *Una Vez Más la Miseria ¿Es Chile un país sustentable?* LOM Ediciones Ltda. Santiago de Chile.

COMISIÓN ESPECIAL DE PUEBLOS INDÍGENAS (1991) *Nueva Ley Indígena (Borrador de Discusión).* Comisión Especial de Pueblos Indígenas. Santiago de Chile.

CORREA, MARTÍN (1995) *Catastro de Conflictos y Demandas de Tierras Mapuches en la Provincia de Malleco.* Corporación Nacional de Desarrollo Indígena Dirección Nacional. Temuco, Chile.

FAZIO, HUGO (1997) *Mapa Actual de la Extrema Riqueza en Chile.* Ediciones LOM - ARCIS. Santiago de Chile.

FIDH (2003) *Pueblo Mapuche: Entre el Olvido y la Exclusión.* Federación Internacional de los Derechos Humanos, Informe Misión Internacional de Investigación N° 358/3 La Letra. Paris, Francia.

FOERSTER, R. y MONTECINO, S. (1988) *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches 1900-1970.* Editorial CEM, Santiago de Chile.

GARRETÓN, MANUEL (1996) "Movimientos Sociales y Procesos de Democratización. Un Marco analítico". En Revista *EXCERPTA* N° 2, Universidad de Chile. Santiago de Chile.

GARRIDO, R.; GUERRERO, C. y VALDÉS, M. S. (1990) *Historia de la Reforma Agraria en Chile.* Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

GELLNER, ERNEST (1994) *Posmodernismo, Razón y Religión.* Ediciones PAIDOS. Barcelona, España.

GIA N° 0776 (1981) *Dossier de la Situación Mapuche Chilena y la Política Mapuche del Régimen del Presidente Pinochet.* Temuco, Chile.

GONZÁLEZ, HÉCTOR (1986) "Propiedad Comunitaria o Individual. Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche". En *Nütram* N° 3. Centro Ecuménico Diego de Medellín. Santiago de Chile.

GUILLAUDAT, P. y MOUTERDE, P. (1998) *Los Movimientos Sociales en Chile 1973-1993.* LOM Ediciones Ltda. Santiago de Chile.

HABERMAS, JÜRGEN (1988) "La modernidad, un proyecto incompleto". En *La Posmodernidad.* Editorial Kairos - Colofón S.A. Puebla, México. Pp. 19-36.

HALL, J. A. y IKENBBERY, G. J. (1993) *El Estado.* Alianza Editorial. Madrid, España.

HAUGHNEY, D. y MARIMÁN, P. (1993) *Documento de Trabajo. Población Mapuche: Cifras y Criterios.* Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen. Temuco, Chile.

IDENTIDAD MAPUCHE LAFKENCHE DE LA PROVINCIA DE ARAUCO (1999) *De la Deuda Histórica Nacional al Reconocimiento de Nuestros Derechos Territoriales.* Tirúa, Chile.

JÁUREGUI, GURUTZ (1986) *Contra el Estado-Nación. En torno al hecho y la cuestión nacional.* Editorial Siglo Veintiuno. Madrid, España.

LEE, DONNA (1997) *Quinientos Años de Confrontación: Las poblaciones indígenas y la política de seguridad en América Latina.* Air & Space Power Journal International Español http://www.airpower.maxwell.af.mil/apjinternational/apj-s/4trimes97/vancott

LÓPEZ, JAIME (1999) "Las Tierras Indígenas en la Ley 19.253". En *Legislación Indígena, Tierras y Pueblo Mapuche,* volumen especial de la revista CUHSO, del Centro de estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco. Temuco, Chile. Pp. 8-39.

MARIMÁN, JOSÉ (1992) *Cuestión Mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional.* Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar1.html. Temuco, Chile.

——————(1995) *La Organización Mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam.* http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar2.html. Dénver USA.

——————(1998) *Lumaco y el Movimiento Mapuche* http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar6.html. Dénver USA.

——————(1997) *Movimiento Mapuche y Propuestas de Autonomía en la Década Post Dictadura.* http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar4a.html. Denver, USA.

MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN Y COOPERACIÓN (1993) *Ley Indígena 19.253.* Ministerio de Planificación y Cooperación. Santiago de Chile.

MORALES, ROBERTO (1998) *Cultura mapuche y represión en dictadura. Un cuarto de siglo después.* http://www.derechosindigenas.cl/Documentos/Nacionales. Programa de Derechos Indígenas del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera de Temuco, Chile.

——————(2001) *Municipios: Participación (o exclusión) Mapuche.* Co-autor y compilador. Serie Seminarios N° 7. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera. Temuco, Chile.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (1989) *Convenio Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.* OIT. Ginebra, Suiza.

PI I MURUGÓ, ANA (1998) "Indigenistas e Indianistas". En Revista *Memoria* Número 116. Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista. Pallares y Portillo. México D.F.

SIERRA, MARÍA (1997) "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", en *Alteridades,* año 7, núm. 14 Estado nacional , autodeterminación y autonomías. Universidad Autónoma Metropolitana. México D.F. Pp. 131-143.

STAVENHAGEN, RODOLFO (1989) "Comunidades Étnicas en Estados Modernos", en *América Indígena,* Vol. XLIX, núm. 1, enero-marzo de 1989. Instituto Indigenista Interamericano. México D.F. Pp. 11-34.

Touraine, Alain (1987) *Actores Sociales y Sistemas Políticos en América Latina.* PREALC, Oficina Internacional del Trabajo. Santiago de Chile.

——————— (1995) *¿Qué es la Democracia?* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina.

Wallerstein, Immanuel (1994) "Agonías del Capitalismo", en Revista *Iniciativa Socialista* N° 31, http://www.inisoc.org/Waller.htm. Madrid, España.

Williamson, Guillermo (1994) *El Movimiento Cooperativista Campesino Chileno.* Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco, Chile.

Epílogo

A qué llamamos autonomía y qué es un proceso de liberación nacional

Hoy existe un sector de la intelectualidad *Mapuche* que ha comenzado a desarrollar un trabajo interesante acerca de los conceptos de *autonomía* y *autodeterminación*[1]. Para ello han generado "*dosiers*"[2] como una forma más de elevar el debate a partir de estos conceptos. Nosotros pretendemos en este apartado plantear algunas ideas y reflexiones, sin caer en academicismos que nos puedan entrampar en aspectos que todavía no se plantean en lo cotidiano o que no puedan explicar lo que nosotros vemos en nuestra realidad. Por nuestro trabajo y quehacer político nos hemos insertado en círculos de discusión que muchas veces no aparecen en páginas de internet, por lo que se desconocen sus alcances, pero que han nutrido nuestra visión.

Para nosotros, la *autonomía* representa una aspiración por recuperar nuestra "soberanía suspendida" con la invasión y conquista de los Estados chileno y argentino; ésta es una forma de gobierno, una manera de ejercer una administración propia en nuestros territorios. La *autonomía* es un instrumento jurídico-político para generar gobierno, por lo que debe poseer: a) un territorio, b) una población, c) instrumentos jurídicos y d) un aparato burocrático. La *autonomía* es una herramienta para el *autogobierno* y el ejercicio de la *autodeterminación*. En su forma administrativa debe organizar en su territorio los poderes del Estado (ejecutivo, legislativo y judicial), asegurando los intereses de su población en materias culturales, participación política y desarrollo económico. Además, debe crear un aparato para ejercer el poder, el gobierno autonómico (congreso territorial u otra instancia) que asegure la participación de las fuerzas políticas del territorio.

---

1 Actualmente se conocen tres posturas Autonómicas: la del Centro de Estudios y Documentación *Mapuche Liwen*, la de la Organización *Ad Mapu* y el del *Aukiñ Wallmapu Gülam* (Consejo de Todas Las tierras). A estas le han seguido una serie de artículos que han comentado básicamente las propuestas; siendo el documento de la *Identidad Lafkenche* de Tirúa el único que ha evidenciado un cambio de mentalidad en el *movimiento mapuche*, colocando en el tapete el tema territorial a un nivel mucho más accesible para la reconstrucción social *mapuche* y para enfocar la *autonomía*, este documento no se plantea como una propuesta autonómica, aunque se declara a favor de la *autonomía*.

2 Ver el caso de los periodistas del periódico *Azkintuwe*. http://www.nodo50.org/azkintuwe/

La *autonomía* es un dispositivo de control social legitimado por la población que vive en un territorio determinado, y su importancia radica en asegurar los derechos contenidos en la *Autodeterminación*, que es el derecho que tienen todos los pueblos o naciones a decidir, en forma soberana, su futuro político, social, económico y cultural, como también la estructura de gobierno y la participación que desean. En el caso *winka* decidir sobre el Estado y el tipo de Estado, así como los regímenes de gobierno (parlamentarios o presidenciales) y los tipos de democracia que quieren desarrollar (directa, semidirecta, representativa). La *autodeterminación* implica una serie de derechos:

El primer derecho es de autoafirmación, para nuestro caso significa poseer una conciencia de lo que hemos sido como colectivos a través de la historia[3], un *pueblo,* que ha ejercido el derecho a autogobernarse y desarrollar una institucionalidad propia. Si incluimos a los *winka*, que viven en nuestro actual territorio, deberíamos decir que éste es un territorio ocupado de manera pacífica[4] y por la fuerza[5], por distintos grupos étnicos que se podrían comprometer a generar un pacto social en el cual se definan las relaciones interétnicas, esto le daría el carácter de autodefinición. En el caso chileno-argentino, éstos han negado a concebir como Estados Multinacionales y han reforzado la unidad de la nación, aunque el Estado Argentino ha reconocido constitucionalmente a los pueblos indígenas. En Chile solo existe un reconocimiento como etnia, y las etnias carecen de derechos colectivos.

---

[3] Hay que señalar que los *mapuche* siempre hemos tenidos conceptos de autoidentificación. Para Boccara existieron los *reche* (originarios) para diferenciarse del *winka*, para luego pasar a la autoidentificación de *mapuche*, ambos conceptos tienen sentido dentro del mundo *mapuche*, tanto epistemológico (como construcción de conocimiento) así como ontológico (en el ser social que se busca desarrollar) Para el caso del siglo XX, el concepto utilizado por la dirigencia fue el de *raza*, para acentuar la diferenciación con el *winka*. En estos últimos 30 años se ha acuñado fuertemente el concepto de Pueblo, y en los 90' el de Nación. Así mismo, las exigencias de *derechos colectivos* han estado desde el primer momento en el siglo XX, si bien hoy se presentan de manera más sistemática en un contexto más global que hace 100 años atrás, es claro que existe una conciencia que por cultura e historia no somos chilenos ni argentinos, sino *mapuche*, y que fuimos incorporados por la fuerza a los Estados Nacionales. Coñuepan y Panguilef (en la primera mitad del XX) plantearon aspectos más concreto para llegar a un nivel autónomo, como instituciones propias en el caso del primero, y en el caso del segundo, la idea de República Indígena.

[4] Entre el siglo XVII al XIX, hay una gran cantidad de *winka* que se van a vivir al *territorio mapuche*, huyendo de la vida miserable que les daban los españoles peninsulares y criollos. Esta población fue desplazada en su gran mayoría por el ejército, una vez consumada la conquista militar del *gulumapu*, y se le obligó a deambular hasta instalarlos en terrenos "fiscales" como inquilinos de los nuevos latifundios que se irían conformando.

[5] Al iniciarse la guerra comienza a instalarse población de colonos extranjeros y latifundistas en los territorios que van ocupando, salvo en Llanquihue cuya colonización comienza de manera más temprana, pero siempre impulsada por el Estado. La diferencia con la Araucanía es que el Estado delega este trabajo a particulares, originándose grandes latifundios por los empresarios que firmaban estos contratos. De los colonos que llegaron muchos dejaron sus tierras debido a las condiciones extremas de vida; los que se quedaron debieron aprender las reglas del juego; sólo sobrevive el más fuerte.

En cuanto a la *autodefinición*, entre los *Mapuche* del siglo XIX, y anterior a ello, está dada por las pautas culturales, las que otorgaban derecho al interior de su sociedad. Hoy, en un proceso autonómico, dicha población quedaría definida en la constitución del gobierno autonómico. Está claro que los *winka* que viven en *territorio Mapuche* no se pueden ir, al contrario, deberían participar de este proceso, pues la *autodeterminación* se caracteriza por la participación de la población; pero ¿cómo se establece la población, en términos de ciudadanos? Definir quién es depositario de derechos al interior del *territorio autónomo*, puede hacerse por vía de suelo, parentesco o "nacionalización". Lo mismo ocurre con el territorio, el cual debe identificarse con un nombre, como *país Mapuche: Wallmapu.*

Lo que se conoce como derecho a autodelimitación se relaciona con la definición de límites territoriales. En el caso *Mapuche* el territorio histórico abarcaba desde el *Biobío* hasta *Chiloé*, y en la actual Argentina las Pampas y Patagonia entre los ríos *Cuarto* y *Negro*. Esto se debe operacionalizar: el *territorio autónomo* debe plantearse en dos planos: el primero, basado en lo ideal que corresponde a lo que fue el *territorio Mapuche* reconocido en los *parlamentos* con la corona española y, segundo, en la posibilidad de negociación política del territorio con los Estados.

La *autodisposición interna* se relaciona a cómo se estructura el poder y se da gobernabilidad al territorio y su población, si se quiere una organización federada o una unitaria. Lo mismo en cuanto a cómo se distribuye el poder y la participación, en este caso si el territorio reivindicado nos pertenece a los *Mapuche,* hay que pensar que los *winka* también viven en su interior, por lo que se podría plantear perfectamente la idea de *co-gobierno* en la que los *no mapuche* deberían definir sus estructuras para participar en el gobierno. La *autonomía* se sustenta en la participación y en compartir el poder. Una cuestión a resolver es lo relacionado a la administración, o sea, cuál será el carácter de nuestra burocracia y cómo se validará. Un *co-gobierno* implica compartir responsabilidades con los *winka* y que ellos sean parte al decidir su propio futuro en conjunto con nosotros.

Es posible sugerir un *parlamento autónomo* que sirva de gobierno. En nuestro caso sería lo más óptimo, si pensamos en el desarrollo de las identidades territoriales (los llamados *wichan mapu* en el período de nuestra independencia) y el carácter federal que históricamente ha mostrado nuestro pueblo. Es posible que existan mecanismos intermedios, como un *parlamento* o *congreso Mapuche* en el cual estas identidades y organizaciones del movimiento tengan representantes permanentes como autoridades tradicionales, dirigentes políticos funcionales y asesores técnicos (profesionales). Sin duda, un congreso como éste tendría la posibilidad de trabajar distintos temas haciendo participar a los diferentes liderazgos existentes en la sociedad *Mapuche.* Esto no excluye la participación de partidos políticos *autónomos*, no importando su filiación ideológica, no obstante sí la autoidentificación como *Mapuche* o como parte del territorio.

En relación a la *autodisposición externa*, se hace necesaria la creación de redes con otros países y la comunidad política internacional, la cual debe reconocer nuestra *autonomía*

y respetar nuestras resoluciones internas, reconociendo nuestra soberanía en nuestros límites territoriales, como nosotros las de ellos. En nuestro caso si estamos bajo una *autonomía* se deben respetar los límites territoriales del Estado, así como sus estructuras de gobierno, lo que no implica estar de acuerdo con ellos.

Movilización autonómica

La movilización autonómica impone que el *movimiento Mapuche* actual pase de ser un "movimiento social" a un movimiento político[6], para ello debe dejar de trabajar bajo estados de ánimos y coyunturas (movimiento reactivo) para llegar a ser un movimiento con estrategias definidas y con cuadros políticos disciplinados. Un movimiento social se articula sobre la base de reivindicaciones y demandas sociales que no necesariamente tienen que ver con el acceso al poder. Posee un carácter más abierto cuando su accionar se basa en el voluntarismo y, por ello, da más cabida al accionar individual que colectivo y a generar una coordinación básica. Se caracteriza por no aunar en sus matices lo que involucra una diversidad que no se puede manejar, solo existe una idea general que los articula; podríamos decir que los movimientos sociales no tienen una orgánica definida.

En este sentido algunos han planteado la dicotomía entre movimiento *etnogremialista* o campesinista con un movimiento *etnonacional*. A nuestro juicio, esto representa una visión errada de la historia política *Mapuche,* una lectura superficial enfocada en la demanda social. Estos mismos movimientos han planteado aspectos políticos para generar una autogestión y administración propia a través de la participación al interior del Estado en los espacios de tomas de decisiones. Esta estrategia se puede interpretar como integracionista, históricamente fracasada, pero lo desarrollado por el movimiento a través de su historia se ha vuelto una labor de aprendizaje político del Estado y de las instituciones de la sociedad civil, pues al estar bajo un régimen colonial, las organizaciones debieron centrarse en la legalidad de la época, tomando dos criterios básicos, uno que les permitiera cohesionar a las personas bajo un trabajo inmediato y segundo, que les diera un grado de representatividad frente al Estado[7].

Se caracteriza a estas organizaciones como campesinistas porque su base social era principalmente campesina y su proyecto social pasaba por volver al sector rural, incluso las organizaciones urbanas se planteaban tras estos lineamientos. Esto no fue ni es algo romántico,

6 En sí el *movimiento mapuche* nunca ha sido totalmente un movimiento político, pero tampoco lo ha sido totalmente social, pues siempre se han planteado reivindicaciones de orden político, esto lo sitúa en una posición intermedia. Lo que no ha hecho es dar el gran salto para pasar a establecer una orgánica, ni tampoco ha definido totalmente su proyecto social, pero sí ha establecido esbozos. Hemos redactado de esta forma este párrafo para acentuar los puntos extremos, pero el *movimiento mapuche* se encuentra en una fase de transición en la actualidad.

7 Hay que pensar que las primeras organizaciones *mapuche* son de carácter mutual, para más adelante seguir en organizaciones gremiales. Actualmente son Asociaciones Indígenas, al asumir este tipo de figura, lo que permite que funcionen en la legalidad y de esta manera evita el ser catalogados como asociaciones ilícitas.

en la actualidad hay un gran número de personas que ven su desarrollo de vida en la ruralidad. Si bien lo urbano no ha sido negado, en la actualidad no existe un trabajo en conjunto más allá de lo coyuntural. Algunas de estas organizaciones se plantean un trabajo de retaguardia del movimiento que protagonizan las comunidades, aunque un sector de ellas asume su especificidad articulándose desde su realidad local y sus necesidades inmediatas. Cabe decir por último, que gracias a estos movimientos estamos donde estamos, son los que nos han ido dando proyección, de ahí nuestra valoración hacia ellos.

En el caso de un movimiento político, éste se caracteriza por poseer un proyecto social definido donde se establecen principios de acuerdo para dar forma a un ideal a alcanzar. En la actualidad este ideal no está del todo acabado, pues no se han desarrollado acercamientos entre las organizaciones *mapuche* para establecer un discurso único, pese a que las reivindicaciones y demandas históricas son compartidas por casi todas las organizaciones. Idealmente un movimiento autonómico sin exclusión debiera ser encabezado tanto por *winka* y *mapuche*, bajo una visión intercultural o de horizontalidad en las relaciones interétnicas. Actualmente son los *Mapuche* los que plantean la posibilidad de la au*tonomía*, por lo que queda que se pronuncien los *no mapuche*. De producirse favorablemente esto generaría un proceso interesante en América, como sería la creación de un referente social interétnico.

En nuestra humilde opinión, el proyecto social *Mapuche* debiera ser una sociedad fortalecida culturalmente, con la participación de los liderazgos tradicionales, funcionales y técnicos, legitimada por la participación de todas las personas que componen el pueblo, basada en relaciones horizontales de poder, con el desarrollo de valores propios y con la capacidad de integrar nuevos elementos a la cultura, capaz de complementarse con otras culturas, respetando las coincidencias como los antagonismos para la toma de decisiones al interior del territorio, siendo el primer criterio el *bien común* de todos, esto sin distinción de urbanos o rurales, sino bajo un concepto de pueblo.

El *movimiento autonómico* debe desarrollar una orgánica que permita la mantención de militantes, personas disciplinadas y profesionalizadas que desarrollen una visión de largo plazo, pues se hace necesario definir aspectos que van desde la movilización hasta la implementación de experiencias. Esto involucra pensar en trabajar temas económicos, sociales (salud, educación y pobreza), políticos, así como establecer responsabilidades individuales y colectivas, planteando cuáles son de carácter propio, cuáles compartidas y ajenas, generando sanciones públicas ante el no cumplimientos de acuerdos y establecer las responsabilidades en el poder.

Los movimientos políticos desarrollan diversas acciones, pero todas corresponden a objetivos estratégicos, lo que difiere de un movimiento social. La coordinación de acciones centradas en objetivos estratégicos es lo que se podría definir como un marco de movilización social. En ello se asumen los aspectos legítimos y no legítimos del proceso, esto queda definido a su vez por el carácter que tendrá la movilización. De esta definición también se debieran obtener las acciones a desarrollar. A continuación analizaremos algunos conceptos que se utilizan para establecer el carácter de la movilización.

Movimiento autonómico v/s movimiento etnonacional

Actualmente no existe claridad en lo que involucra cada uno de los conceptos mencionados. Se puede pensar que existe algún tipo de relación o que son lo mismo. Nosotros sólo queremos lanzar algunas ideas de cómo los concebimos dentro de un proyecto autonómico. Un *movimiento autonómico* se relaciona con una estructura política a asumir, mientras que un *movimiento etnonacional* no necesariamente se plantea el tema del poder en una *autonomía*, pues está más enfocado en un trabajo ideológico de conciencia social, lo que no necesariamente puede pasar por formar una *autonomía*, incluso puede plantearse la posibilidad de ocupar un Estado y disputárselo a otra etnia. Los *movimientos autonómicos* son de carácter amplio y tratan de incorporar a todos los agentes y fuerzas políticas del territorio para iniciar un proceso de negociación frente al Estado.

Un *movimiento etnonacional* es excluyente en sí, pues como todo nacionalismo funda una lectura en los límites sociales y étnicos a partir de la diferenciación con el *"otro"*, limitando la participación de los que no pertenecen a la etnia. La partícula "etno" del concepto podría identificar al movimiento con una etnia determinada; en este sentido el concepto establecería la diferenciación entre *movimientos nacionales* y *etnonacionales*. Mientras que el *movimiento nacional* claramente se funda para asumir en algún momento el Estado y llevar a cabo el proyecto nacional que han definido, el *movimiento etnonacional* tendría una gama más grande e incluso no necesariamente tendría que orientarse a asumir el poder. ¿Cuáles son los elementos y el límite que diferencia a un *nacionalismo* de un *etnonacionalismo*? Es algo que queda confuso, lo claro es la exclusión del *"otro"*. Un *movimiento etnonacional* no necesariamente tiene que ser o pasar por una reconstrucción de la cultura, pues lo que le daría la categoría de *etno* es el origen de las personas que lo componen y no las prácticas culturales originarias del grupo; se enfocarían en herramientas de intervención en el escenario electoral, por ejemplo, con un partido funcional.

Una segunda forma de abordar lo *etnonacional* sería a partir de la reconstrucción cultural, en este sentido se trataría de un movimiento que retoma sus prácticas culturales para proyectarse política e ideológicamente. En el fondo asumirían las formas de hacer política previas a la invasión militar del Estado Chileno, aunque con modificaciones si es que se incluyen los nuevos agentes que han ido apareciendo en la historia del siglo XX (dirigentes funcionales, profesionales, etc). El peligro de un movimiento con estas características es que puede llevar a una cristalización de la cultura, cuando ésta es dinámica y se caracteriza por dar respuesta a los nuevos contextos; si esto no ocurre la cultura va quedando en desuso. La tendencia de cristalización de la cultura se utiliza como mecanismo diferenciador, donde el otro no se distingue por su autoidentificación, sino por las prácticas culturales y ceremoniales que utiliza.

Un *movimiento nacional* se funda en el proceso de generar reclutamiento social a partir de una conciencia social cuyo elemento base es la identidad; es por ello que posee un carácter

ideológico, es ahí donde da sus primeras batallas, si necesitan forzar la historia lo hacen, de ahí que muchos nacionalismos tengan ciertos rasgos de fanatismo. Muchos de ellos caen en reivindicaciones chovinistas, pues el fin último de todo nacionalismo es el fortalecimiento de una identidad, construida políticamente o culturalmente definida. En nuestro caso, plantearnos como un *movimiento etnonacional autonómico* lleva el riesgo de la exclusión de los *winka* que viven en el territorio, una dictadura étnica dependiendo de los grados de fanatismos. Esto significa –como se hizo con nosotros– imponer al *winka* nuestro proyecto social, una negación a construir con ellos un proyecto social en conjunto; en otras palabras, instalar un gobierno *Mapuche*. Pero ¿estamos en condiciones los *Mapuche* de asumir un gobierno propio aún siendo minoría demográfica en el territorio?, ¿acaso no se les debería respetar a los chilenos su derecho a autogobernarse en nuestros territorios?.

Para esto creemos que el movimiento a desarrollar debe ser autonómico, en un sentido amplio, y poseer un carácter libertario y nacional de las personas que se encuentran en nuestros territorios, lo que al final le daría un rasgo interétnico. Es claro que los *Mapuche* debemos plantear nuestro propio proyecto de sociedad para trabajarlo luego con el *winka*, pues es posible que éstos adhieran a nuestro proyecto, cuestión que se sabrá a través de la participación activa y propositiva, algo que muchos de ellos desconocen, pues el Estado, y principalmente los gobiernos *concertacionistas*, han planteado una participación más informativa y consultiva que no se respeta (caso Ralko, vertederos, celulosas, etc). En una participación activa y propositiva las personas son las que construyen instituciones y con ello también un proyecto propio, lo que se genera sobre la base de crear experiencias en conjunto, o sea, proyectos interculturales que permitan generar propuestas de trabajo a largo plazo. Para que se genere interculturalidad la población chilena debe desechar sus prácticas monoculturales.

Liberación nacional, reconstrucción histórica y reclutamiento social

Un *movimiento de liberación nacional* reivindica a una nación que está en una situación colonial, por lo cual nosotros los *Mapuche* tenemos el derecho y la obligación de hablar de liberación nacional, lo que implica exigir los derechos de *autodeterminación* que en algún momento se nos suspendieron. Un movimiento como éste puede ser amplio y coincidir con las aspiraciones autonomistas; lo que importa son los derechos que se encuentran en juego. El miedo que muchas veces se plantea frente a este tipo de movimiento es que implica el desarrollo de distintos tipos de lucha, aunque las acciones se van desarrollando a medida que los contextos van cambiando. Esto quiere decir que el recrudecimiento puede ser evitable a través de las voluntades políticas de las partes.

La reconstrucción histórica es uno de los aspectos que más nos llaman la atención, pues todo proceso de emancipación recurre a la *historia*; esta es una forma ideológica de generar lealtades, de dar sentido al colectivo, es por ello que hay que analizar cómo asumir

la *historia*. Esta no necesariamente nos entrega derechos, pues son los pueblos en sí los portadores de los derechos políticos. En el caso de países colonialistas como Alemania o Francia, con violaciones a los derechos humanos probados ante la *historia*, no han perdido sus derechos como pueblo. Asumir con chilenos y extranjeros la *historia* en los territorios que comprendía el *Wallmapu* es un hecho doloroso, pero es la única forma de avanzar, pues la historia no es una condicionante para el desarrollo de los pueblos; se transforma en limitante cuando se utiliza con fines ideológicos.

Hoy en día se hace necesario desarrollar valores que permitan la unificación *Mapuche* al interior del territorio. El uso de la *historia* en este cometido y el uso de la cosmovisión, como discurso, deben desarrollarse con sumo cuidado para que no se transformen en una limitante al largo plazo. Generar odiosidades permite no establecer confianzas políticas con el *winka* para desarrollar la *autonomía*, como tampoco las voluntades para establecer productos concretos. La *historia* debe relatar lo que ocurrió en el pasado, hacernos reflexionar el presente y proyectarnos hacia la situación que deseamos. Creemos que estas diferenciaciones nos aproximan a desarrollar un proyecto social. Si es *autonómico* debemos considerar a las fuerzas del territorio para definirlo, si es un tema *nacional* significa generar una lucha interna en el territorio y una lucha externa con el Estado.

La unificación nacional *mapuche*

Si bien nos podemos plantear un proceso autonómico, también es necesario asumir un proceso de unificación nacional. Este tema es necesario abordarlo con cautela pues puede llevar a otra definición política que es la independencia. Históricamente y hasta finales del siglo XIX constituimos una nación con un territorio de aproximadamente 120.000.000 de hectáreas. Nuestra población en la actualidad se halla en Chile y Argentina, por ello es que no podríamos renunciar a la reunificación de nuestra nación. En la actualidad se desconoce mucho de la historia del *pueblo Mapuche* en el *Puelmapu*, si bien desde los 90' las organizaciones han desarrollado esta reconstrucción de manera lenta y poco organizada, viéndose facilitada en la actualidad por los medios de comunicación. Aún así se debe señalar que la historia *Mapuche* en la Argentina circula por estrechos círculos, por lo que hoy es muy difícil que los *Guluche* la conozcamos.

Si los *Mapuche* tenemos una historia nacional, también tenemos historias locales. Hasta el momento nuestra producción historiográfica ha sido pobre en ambos sentidos, en muchos casos cayendo más en aspectos ideológicos y políticos que en un acercamiento a la realidad histórica. La ausencia de una política de unificación es clara, las iniciativas utilizadas no son más que intentos aislados que no corresponden a una estrategia definida por el *movimiento mapuche*. Se hace necesario trabajar una política de unificación que sobrepase la información de un sector a otro. No negamos la existencia de organizaciones que están trabajando el tema, pero urge una coordinación mayor.

El uso de la historia como discurso ideológico, evidencia una primera parte de un proceso de descolonización, en la cual se establece lo propio y lo ajeno como una forma de reposicionamiento. Si bien esta fase se ha comenzado a agotar, en el sentido en que hoy existe una demanda por implementar experiencias: educativas, económicas, sociales, políticas, etc. nos obliga a un proceso de profesionalización que implica un disciplinamiento del *movimiento mapuche* que no se ha manifestado de manera tan generalizada, pero que nos llevaría a cristalizar un movimiento político, involucrando al *Puelmapu*. Las experiencias en un primer momento chocarán contra las limitaciones de los estados nacionales, en lo referente a los marcos legales, las estructuras cognitivas de los *no mapuche* y los intereses económicos de los grupos de poder que se manifiestan en los distintos espacios. Para ello se tendrán que desarrollar nuevos cuerpos jurídicos que aseguren nuestros derechos colectivos, trabajar la sensibilidad de los *no Mapuche* y presentar un proyecto social cada vez más acabado, en que participen *Mapuche* y chilenos para disputarles los espacios a los grupos económicos locales y transnacionales.

Diáspora *mapuche* y proceso de repatriación

Desde una perspectiva política podríamos referirnos a la diáspora *Mapuche* como la población forzada a abandonar el *Wallmapu*, su territorio nacional, por medios políticos y económicos principalmente. Esta población autoidentificada que releva su situación bajo la identidad de *Mapuche* urbanos, se encuentra en las ciudades al norte del *Biobio* en el *Gulumapu*. Entre ellos existen grupos cuyo proyecto de vida pasa por desarrollar ciertos rasgos comunes que se entroncan con lo *Mapuche*, sea porque se autoidentifican, porque quieren retomar el *mapuzugun*, porque buscan aglutinarse a manera de una colonia y establecer un sentido de comunidad. Otros sectores que viven en la ciudad solo esperan la oportunidad de volver a sus comunidades para trabajar y vivir de su tierra. Para estos sectores no existe un proyecto que los aglutine a manera de pueblo, tampoco hay una respuesta eficiente a sus demandas, sin embargo, perseveran.

Una salida para estos grupos podría ser un proceso de *repatriación* que implicaría identificar a la población que se encuentra en esta situación, para establecer políticas y estrategias de reubicación analizando las posibilidades urbanas y rurales, midiendo competencias y aptitudes, ya que la *repatriación* debiera estar bajo un marco de desarrollo económico, inversión que debe ser sopesada con la proyección económica que pueda tener esa población. Es posible que en algunos casos se inserten en su propia comunidad o en sectores pertenecientes a sus territorios de origen; en otros casos se insertarán en ciudades pues su vida y ocupaciones están relacionadas con el mundo urbano.

Para las personas que viven en la ciudad, tanto al interior del *Wallmapu* como fuera de el, es necesario generar condiciones para que practiquen su cultura y establezcan puentes de comunicación para el desarrollo de experiencias conjuntas y su integración económica.

Es indispensable plantearse el día de mañana si esta población podrá votar desde fuera de su territorio sobre temas que debiera desarrollar el *gobierno autonómico*. Los resultados de estas acciones se deben establecer en un marco de colaboración, donde la diáspora de manera organizada debe plantear sus propuestas y negociarla con el *gobierno autonómico*. Así este debe generar negociaciones con los Estados para salvaguardar a su población, en cuanto a derechos, bienestar social y condiciones para desarrollar su cultura.

Los procesos orgánicos v/s partidos autonomistas o etnonacionales

Otros elementos a considerar son los tipos de organizaciones a desarrollar frente a un proyecto social y a un marco de movilización. Entre ellas se encuentran las de carácter amplio, como coordinaciones y congresos principalmente, que se fundan en la aglutinación de otras organizaciones más pequeñas, su principio es la unidad de puntos en común. Por otro lado, se encuentran los partidos, que fijan su participación en la voluntad individual. Los parlamentos y/o congresos permiten activar, bajo una lógica federal, autonomía a sus organizaciones asociadas, pero no por ello no existen responsabilidades políticas. Estos organismos tienen la posibilidad de articularse de manera horizontal y de esa misma manera ejercer el poder. Los vicios de estos referentes pueden ser los caudillismos ante la falta de un control. Si bien pueden ser autónomos, deben fijar un marco de trabajo basado en principios y compromisos a seguir, y ante la falta de cumplimiento también deben clarificar las sanciones. Estas organizaciones debieran trabajar en forma permanente sobre la base de acuerdos y para los desacuerdos generar una instancia para dirimirlos. Estas organizaciones responden más a la cristalización del proceso de un movimiento político.

En lo que respecta a los partidos políticos, éstos pueden ser parte de una expresión del movimiento político, basado en trabajar y difundir una visión u opción particular del mismo. Estos partidos puede expresar un carácter liberal, conservador, marxista, religioso, integrista, e incluso, en un sentido extremo, pueden ser fundamentalistas. Los partidos poseen un carácter verticalista, poseen una división interna otorgada por el desarrollo del poder. Para el caso de un *partido autonomista* este debe ser amplio y expresar su autoidentificación nacional y, además, presentar una opción ideológica. Los partidos representan a un segmento específico de la población, que se caracterizan por ser militantes o simpatizantes a la idea que representa el partido.

Un *partido nacionalista* o etnonacionalista tiene un carácter más restringido al aceptar en sus bases o en sus cúpulas directivas a personas de su mismo origen étnico. Este aspecto "exclusivo" si bien se puede disimular, a la larga se evidencia en la práctica. Los *partidos nacionales* sólo representan a la mayoría cuando expresan un proyecto social que la población quiere llevar a cabo, es por ello que es relevante que sus estrategias estén orientadas sobre la base de las necesidades de sus electores, pues un partido se mide en función de votos y candidatos electos. Los partidos consideran la participación política a través de la vía electoral, mientras que para un *movimiento autónomo* la participación política se puede desarrollar en diversos espacios que salen de lo electoral y se pueden centrar en los logros sociales.

Nosotros creemos más en un proceso de base social a partir de la interrelación que pueden generar diversas unidades territoriales *mapuche*. La unificación de estas unidades las concebimos como una federación que puede organizar un *Parlamento Mapuche*, en donde quepan las autoridades tradicionales, para entregar elementos valóricos y espirituales, participando de manera conjunta con dirigentes políticos con experiencia en gestión y administración, y profesionales e intelectuales que manejen información y análisis. Si los *Mapuche* pudiéramos tener una unidad intermedia de gobierno (entre el poder central y local), los chilenos también podrían contar con instancias parecidas para definir el proyecto social al que aspiran.

El marco de movilización

Estos marcos se fijan a partir de los elementos que se consideran legítimos dentro de un proceso de movilización; sus puntos son concordados por un colectivo, lo que involucra generar objetivos estratégicos de movilización para obtener productos determinados o generar situaciones deseadas. Actualmente se carece de estrategias de largo plazo, si bien las distintas organizaciones han fijado estrategias propias, no existe una estrategia como *Pueblo Mapuche*. Se hace necesario identificar los frentes en los cuales se va a trabajar y fijar sus estrategias específicas: comunicacionales, económicas, fortalecimiento cultural etc. Es claro que si se realiza en un *movimiento autonómico* amplio la mayoría de las estrategias estarán atravesadas por la temática intercultural; si es un *movimiento etnonacional* simplemente estará sustentado en lo *Mapuche*.

La movilización pasa por una participación política que puede desarrollarse a través de la vía electoral; para ello se crean *partidos autonómicos o nacionales*, dependiendo de los objetivos y proyectos que se quieran alcanzar. Otra forma de participación política es instalando representantes en el Estado, cuestión que hasta el momento no ha resultado, pues las cuentas solo las rinden al Estado; si bien se valora el esfuerzo de algunos funcionarios para generar situaciones favorables a su pueblo, los restantes actúan como lacayos de los dominadores no titubeando en ayudarlos. También hay que considerar diversos actos de presión que van desde la simple manifestación de desobediencia civil hasta posturas de autodefensa no necesariamente violentas[8].

---

[8] La *desobediencia civil* se ha utilizado en contextos de represión colonial siendo uno de sus máximos representantes Gandhi. Para ejercerla debe existir una conclusión clara sobre la ilegitimidad del sistema normativo impuesto. Una forma de desobediencia puede ser el llamado a los jóvenes a no inscribirse en los cantones de reclutamiento, por el papel que le cupo al ejército chileno en la generación de la situación colonial; otra manera es no pagar los impuestos,

(continúa en la página siguiente)

Está claro que nosotros como *Mapuche* no podemos renunciar a nuestros derechos, no como un capricho sino como una necesidad para alcanzar un bienestar y desarrollo como Pueblo. Sería importante que los *winka* nos acompañaran, pues tendrían un espacio para ello y la posibilidad de definir su propio desarrollo de manera interconectada y no unilateral. Hoy no podemos decir que cierto bloque político es nuestro potencial aliado. En un momento se pensó que la Concertación podía serlo, pues la derecha (Alianza por Chile), ha demostrado su intolerancia frente al tema, un desconocimiento de la historia y a los derechos que poseemos como pueblo. Pero la Concertación aprendió bien de la dictadura a reprimir los movimientos sociales, a socavar sus bases y deslegitimar las demandas; ha aprendido a manejar el populismo y a mantener a su población en la ignorancia; la prepotencia y arrogancia, tanto de sus presidentes como funcionarios, han intimidado a las personas. La "pirotecnia" política a través de las inauguraciones y show mediáticos han desviado la discusión de temas relevantes para la población. En el caso de la Izquierda no pasamos de ser el "*frente mapuche*", un lugar donde intervenir para seguir con sus propias proyecciones sociales. Sin embargo, resulta más estratégico hacer un llamado al ciudadano común y corriente e invitarlo a reformar las cosas desde su espacio, a generar demandas desde lo cotidiano. Es posible que esto desemboque en un movimiento político en la medida que grupos más organizados puedan tomarlos y proyectarlos. Conversemos, discutamos, acordemos, reconozcamos nuestros prejuicios y nuestras ignorancias del otro, pues, por lo visto, un proyecto compartido de sacudirnos de quienes nos oprimen nos podrá acercar al bienestar que buscamos.

Autonomía económica y proyecto social

Pensar en un proyecto autonómico sin contemplar lo económico es proyectar un neocolonialismo con dependencia económica crónica, lo cual determinaría las decisiones políticas y, por ende, condicionaría la participación popular. Hay que concebir a la economía no solo como un factor estructural, sino también estructurante, esto quiere decir que la economía también determina ideológicamente a las personas lo que se contempla en la organización del trabajo y en la lógica que subyace a los intercambios. La economía entrega valores y los

pues los *mapuche* fuimos empobrecidos por el Estado; no cantar la canción nacional de Estados que están comprometidos con el arrebato de nuestra soberanía; no respetar los fallos de los tribunales contra dirigentes que se les inculpan delitos que buscan acallar sus planteamientos políticos. *La autodefensa* es el derecho y deber de defenderse ante todo acto represivo como un allanamiento por motivos políticos o de intimidación. Ataques no tan solo de la fuerza policial o militar, sino también de las autoridades políticas. Acciones contra plantas que contaminen y enfermen a las personas, son legítimas cuando las autoridades no actúan frente a las denuncias. Todas estas medidas deben partir de un proceso de consulta popular que las valide, sumando las propuestas que las personas del territorio entreguen. Estos temas son difíciles de asumir para el Estado pues implican su reformulación, cuestión a la cual se oponen la clase dirigente y la mayoría de sus funcionarios. Todo esto puede zanjarse en un proceso pacífico, pero también el Estado, sus funcionarios y la clase dominante pueden recrudecerlos.

perpetúa a través de su desarrollo, en otras palabras, forma a las personas en una lógica de concebir el mundo. En una economía donde se estimule la competitividad entre las personas, pese a que se puedan desarrollar trabajos colectivos, el individualismo se mantendrá. Esta lógica lleva a generar una concepción del ser humano en la cual se le mide por su funcionalidad y no por su integridad.

Para nosotros un *movimiento autonómico* tiene que plantear una serie de valores que deben congeniar con su economía. Uno de los pilares es el ser humano en su integridad, por ello hay que definir qué entendemos por *desarrollo*. Actualmente se concibe este concepto en términos de variables que puedan medirse, como escolaridad, ingresos y bienes. Sin duda que todo proyecto social busca el *"bienestar"* de su población, sin embargo las variables mencionadas no son lo suficiente para medir satisfacción de la población o aspiraciones de vida, si bien para los artificios de las políticas públicas se hacen necesarias[9]. Desde nuestra perspectiva autonómica debemos plantearnos qué tipo de *ser* queremos formar, pues sujetos sumamente exitosos, con gran escolaridad, grandes ingresos y poder comprador no asegura que sean buenas personas, personas respetuosas, amantes de la sabiduría, tolerantes, etc[10].

Una problemática actual es la falta de estudios económicos que aborden con profundidad el tema *mapuche* y regional. Sin duda, existe una serie de descripciones etnográficas y estadísticas gubernamentales que resultan insuficientes para explicar la pobreza crónica; la mayoría de las decisiones se han tomado desde el sentido común sin contemplar investigaciones. No existe un estudio que aborde la *"deuda histórica"*: no se ha establecido lo que perdimos los *mapuche* al ser incorporados por la fuerza a los Estados. No se ha cuantificado la pérdida de tierras, ganados, minería, bosques, derechos de aguas y subsuelo. Sin estos estudios es difícil una reparación, cuestión estratégica, pues una reparación del Estado Chileno permitiría generar una base económica para solventar un *gobierno autonómico* en su primer tiempo.

9 Hay que señalar que las políticas públicas corresponden a políticas de gobierno, por lo cual se enfoca a resaltar las obras de los gobiernos y principalmente a los éxitos de los conglomerados políticos. En la evaluación de los programas la población, por lo general, participa de manera indirecta y con muy pocos criterios para realizar la evaluación. Por otro lado, la población o los ciudadanos, en la nomenclatura estatal, no participan de la toma de decisiones, esto quiere decir que la continuidad o no de un programa tiene que ver con la decisión del conglomerado que tiene el poder. Para mitigar los efectos de la población se utilizan estrategias comunicacionales, por lo cual nunca se está totalmente informado acerca de los programas. Las políticas públicas buscan administrar los conflictos, incluso llegando a distenderlos o agudizarlos según sus propósitos.

10 Por lo general, el desarrollo se mide en las personas activas laboralmente, lo que limita la visión, pues un anciano deja de estar en el grupo de los desarrollados. Hay que recodar que las actuales pensiones que reciben las personas de nuestro pueblo son una miseria, de hecho las pensiones asistenciales están por debajo de lo que es una canasta familiar, pero ese anciano que recibe esa pensión puede ser un *lonko* que posee una sabiduría y una actitud mucho más honorable que cualquier hombre que se encuentre al interior de cualquier poder del Estado.

No existen estudios sobre mercados subterráneos en los cuales los *mapuche* han sido participantes históricos. La economía de subsistencia, como concepto teórico, se ha aplicado como un derrotero para entender la pobreza *mapuche*. Las etnografías los han descolgado de la relación interétnica con el *winka* en términos comerciales, pues incluso se ha planteado que por cultura los *mapuche* no se han integrado a los mercados salvó para obtener cosas que no pueden producir[11]. Sin embargo, existe una visión cultural *mapuche* para utilizar los recursos que pasa por cómo se entiende la relación hombre-naturaleza, las relaciones económicas y por como se entiende el poder. Esta característica es *"la reciprocidad"*, tanto entre los hombres cómo con la naturaleza. La economía a desarrollar en un *territorio autónomo* tiene que entenderse como una construcción en el proceso de conseguir la *autonomía*. Para conseguirlo se deben desarrollar aspectos relevantes. El primero tiene que ver con la investigación de las estructuras macro y microeconómicas con perspectiva histórica. El segundo tiene que ver con el acceso a la información económica ligado a la participación y la toma de decisiones. Actualmente solo los grupos económicos poseen esta información e influyen en la planificación territorial de la región. Un tercer aspecto es el desarrollo y adquisición de tecnología. Un cuarto son las transformaciones en la producción, a partir de profundizar aspectos relevantes como la asociatividad, el cooperativismo y la comercialización.

Actualmente, los mayores atolladeros para el desarrollo *mapuche* se dan en los intercambios, pues existen los intermediarios que basan su accionar en la especulación. Muchos de ellos cuentan con mayor información acerca de los mercados y poseen infraestructura para concentrar grandes volúmenes que les permiten acceder a los mercados que quieran. En caso de generarse cambios en el mercado, utilizan sus recursos para otros productos o los traspasan a otras inversiones. Es por ello que los productores *mapuche* y *winka* absorben todos los costos de las crisis o saturamiento de los mercados, esto ocurre en lo urbano y lo rural. Para el caso de los trabajadores *mapuche* y *winka*, que se encuentran al interior de una producción orientada al sector primario y terciario, nos indica una dependencia de los mercados externos y de los flujos de capital respectivamente. Una economía autonómica no puede promover esta fragilidad ante el mercado y el capital. Esto desemboca en una fragilidad laboral y de la producción, es por ello que se necesita desarrollar una economía que salga de esta dependencia. Sin duda, hay que fortalecer el mercado interno, generando una base económica centrada en propender a una acumulación de capital interno que permita una distribución equitativa. A ello se agrega desarrollar tecnología acorde a la realidad, lo que implica generar infraestructura que armonice los aspectos culturales y la diversidad ecológica. Esto incluye cuatro elementos claves: a) investigación, b) estudios de factibilidad de inversión, c) capacitación y formación de mano de obra especializada y d) proyectos de inversión.

También se hace necesario generar formas de intercambio alternativas a la lógica mercantilista, como por ejemplo los trueques, que permiten acceder a bienes a partir de

[11] Un análisis al concepto, para el caso *mapuche*, se puede encontrar en las obras de Milan Stuchlik.

intercambios de productos y no de una monetarización, esto implica un control de los precios. En este mismo sentido se hace necesario establecer bandas de precio para amortiguar crisis de desvalorización de productos. Es necesario establecer infraestructuras financieras para el desarrollo de un mercado interno y mecanismos de articulación a los mercados externos de mejor manera. Para el caso campesino no se analiza un sistema crediticio de acuerdo a las posibilidades de pago, es por ello que el pequeño campesino queda marginado, al no tener un ingreso mensual que le permita cancelar sus cuotas, a esto se agrega el peso de los intereses. Esto también ocurre para las PYMES, tomando en cuenta que nos referimos a los créditos de inversión, fuera de ello no hay un trabajo serio para el asesoramiento y seguimiento de la inversión. En cuanto a los intercambios, se hace necesario impulsar un fuerte proceso de asociatividad y comercialización que permita intervenir en los intercambios para reducir costos operacionales y aumentar márgenes de ganancias, así como desarrollar estímulos para la acumulación a través del ahorro.

En el caso de los créditos de consumo es imprescindible romper el ciclo de endeudamiento crónico de la población. Esto implica intervenir estas agencias, a partir de la regularización de las tasas de intereses y la flexibilidad en las formas de pago. Estas agencias lucran y especulan con el sueldo de los trabajadores de más bajos ingresos, tanto *mapuche* como chileno. De esta manera generan falsas expectativas de vida y consumen los bienes adquiridos por las masas trabajadoras. La única forma de mantener un nivel de vida equitativa es establecer mejoras en los sueldos bases y controlar los sueldos máximos, esto implica una mejor distribución del ingreso.

Los centros de formación deben estar orientados a las necesidades laborales de la región: regular la oferta educativa al mercado laboral existente en el *territorio autonómico* y preparar cuadros de excelencia para el servicio público, evitando caer en cuoteos políticos; esto no es un planteamiento populista, un *gobierno autonómico* más que necesitar activistas necesita de profesionales que fijen una estructura sólida en términos técnicos. La formación debe estar orientada a la necesidad del *territorio autonómico*, lo mismo que las especializaciones posteriores. Esto implica invertir para la formación, en Chile y en el extranjero, de los profesionales más comprometidos con la causa autonómica, y para el caso de nosotros, con la causa *mapuche*.

El *gobierno autonómico* debe asegurar el bienestar social en tres áreas claves: la educación, la salud y el sistema previsional de pensiones. Por lo tanto, su economía no debe centrarse únicamente en el crecimiento económico, sino por igual en los índices de desarrollo humano. Del mismo modo, los ingresos de las arcas del *gobierno autonómico* no deben centrarse en los impuestos excesivos a las personas, sino que deben generar múltiples empresas que le permitan tener un ingreso permanente. Es necesario "nacionalizar" empresas que están en el territorio, como son las hidroeléctricas, lo mismo que expulsar las empresas que causan graves daños al medioambiente y que limitan la capacidad económica para el futuro, como las celulosas y forestales. Igualmente atraer inversión que nos asegure infraestructura para un desarrollo sustentable, esto implica una posibilidad de estudio de los mercados externos.

Toda la infraestructura económica *autonómica* debe propender a una cohesión de la población, desarrollando integralmente a las personas, desde sus valores, sus ingresos, su escolaridad y el acceso a poseer bienes. Sin embargo, esto se puede lograr solamente cuando las personas cambien de actitud, de ser meros beneficiarios a sentirse parte de los procesos. Esta actitud, que puede ser subjetiva para algunos, se transforma en una disposición actitudinal hacia la vida y la sociedad; en el fondo, plantear las responsabilidades de los ciudadanos, la responsabilidad compartida y las responsabilidades que le competen netamente al gobierno. Una sociedad que crece es aquella que posee una actitud crítica de sí misma y es capaz de comprometerse ante los cambios que necesita.

La reconstrucción territorial *mapuche* en un proceso autonómico

Actualmente se vive un proceso que algunos han denominado la reconstrucción de las *identidades territoriales*, en esto están los movimientos *Lafkenche* y *Nagche*, pero existe una serie de identidades que están viviendo estos procesos, partiendo con reposicionar los liderazgos tradicionales *mapuche*, generando un proceso de reconstrucción cultural, retomando sus ceremonias con un sentido más original, como un espacio público en la cual los *mapuche* expresan su religiosidad y retoman sus aprendizajes sociales como Pueblo. Este proceso de recuperación ha llevado a una participación más protagónica de los jóvenes y adultos mayores, por ejemplo, en el renacimiento del *mapuzugun*. Este fenómeno involucra a sectores urbanos y rurales que participan de estas ceremonias, lo cual se vuelve un importante mecanismo de reclutamiento social. Por otro lado, la participación da una identidad local y global al mismo tiempo, cuestión que no han vivenciado quienes (desde la intelectualidad *Mapuche*) desconsideran la importancia de estos procesos.

Sin duda, las ceremonias y espacios públicos *mapuche* representan un perfecto mecanismo de reclutamiento, pero al mismo tiempo de *repatriación*, en el sentido que se inculca el sentido de pertenencia y de querer volver a su lugar de origen: estas características las mantienen porque el entramado social se mantiene y se da el sentido de familia, ya que, el primer reclutamiento se hace allí, lo que queda marcado cuando se participa en estos espacios públicos. Cuando se habla de reconstrucción territorial se plantea una reconstitución de varias unidades territoriales que van articulándose en un gran tejido, siendo parte de definiciones y adscripciones a distintos niveles. En la actualidad observamos una recomposición de las familias. Al ingresar a un espacio público se hace como miembro de otra unidad, pero al mismo tiempo el ceremonial representa una unidad mayor que lo diferencia de otras unidades territoriales, aquí surgen las diferencias entre un *lof* y otro: la cantidad de familias que agrupa, los roles que estas asumen y las características de cómo se desarrolla el ceremonial, que al mismo tiempo está muy relacionado con el contexto del espacio físico y los símbolos espirituales que están presentes; todo esto es una síntesis histórico-cultural de miles de años.

La reconstrucción de un *lof* involucra una serie de conflictos, muchos de ellos a veces imperceptibles, que se generan a partir de un reacomodo de las estructuras que se encuentran en el territorio, por ejemplo, organismos impuestos como las juntas de vecinos u organizaciones funcionales, que han desplazado al liderazgo *mapuche*. Se generan procesos de descolonización ideológica que muchas veces se expresan en antagonismos con instituciones existentes, como iglesias u otras. Por otro lado, se buscan nuevas estrategias y medios que en muchos casos no se encontraban en la cultura, las cuales inducen a que cada experiencia nueva esté sujeta a discusiones. Lo relevante es que se están pensando nuevas estrategias para mantener lo propio, siendo aquellas experiencias sustentables en el tiempo y validadas socialmente las que mostrarán mayor eficacia.

Pero la reconstrucción de un *lof* involucra recomponer relaciones internas y externas, asumiendo las tensiones propias de estos procesos, así como retomar tensiones de procesos que quedaron en un estado casi estático con la *reducción*. En otras palabras, diríamos que actualmente las comunidades sufren varios tipos de conflictos, donde la reconstrucción territorial aportaría nuevas tensiones. Esto no resultaría negativo ya que en el largo plazo las comunidades podrían dar soluciones de superación de conflictos con una mayor estabilidad. Esta situación la podemos graficar de la siguiente manera: producto de la guerra de invasión chileno-argentina, que duró aproximadamente 20 años, sumado a los contra malones y situaciones de violencia que se extendieron entre 1883 a 1900, se produjeron grandes oleadas migratorias. Estas intervinieron en la composición de las unidades territoriales (*lof*, *rewe* y *ayllarewe*) pues al recibir la comunidad originaria a familias *akunche* (de afuera) se tuvo que dar un proceso de adaptación que generó conflictos, obviamente superables, pues para los allegados esto involucró practicar las costumbres del grupo al cual se integraron y aceptar que por mucho tiempo el no tener intervención política, pues el liderazgo se mantuvo en el grupo que acogía (*anümche*).

Para la integración social tiene que haber un proceso de etnogénesis local donde se superen las diferencias que los mantenían como *otros*. Este proceso, con la radicación se rompió y no pudo seguir su curso natural para superar las tensiones y así ver la migración como una ganancia; es más las rivalidades, en muchos casos, todavía se mantienen y en otros se profundizan al pasar de los liderazgos tradicionales a los liderazgos funcionales, pues estos últimos solo necesitaban saber leer y escribir para relacionarse con el Estado y, a la vez, ser reconocidos como interlocutores por este. La reconstrucción territorial se encontrará con estos procesos no resueltos que deberá abordar de manera delicada explicitando la trascendencia del proceso una vez terminado, pues esto convertirá a una unidad territorial, prácticamente en un sólo cuerpo.

En el trabajo territorial se puede apreciar que plantearse como un sólo cuerpo genera un proceso de identidad local que otorga el derecho a decidir cómo se podría desarrollar dicha unidad. El trabajo territorial permite decidir a la gente de la unidad de qué manera quieren

vivir el día de mañana, e incluso generar iniciativas que van desde lo productivo, organizacional, educativo, así como su relación con los organismos de Estado. Esto abre la oportunidad para ejercer la autogestión, y comenzar a romper la dependencia por medio del socavamiento, pues se sigue una relación con el Estado, pero pensando en potenciar las estructuras propias con el fin de dejar la dependencia. Por otro lado, al Estado le conviene esta situación, pues puede focalizar la inversión obteniendo mejores resultados en cuanto a productos, aliviana la gestión administrativa y mantiene una estabilidad social por medio de la satisfacción de las personas en el corto plazo. Para las unidades territoriales *mapuche* esto representa el desafío de una profesionalización y tecnificación para desarrollar sus propuestas, en otras palabras, deben preparar sus recursos humanos en temas específicos, deben generar una división del trabajo en el cual las personas participen, esto obliga asignar un rol al liderazgo tradicional que, por lo general, está centrado en generar los insumos culturales para hacer funcionar la unidad. Por otro lado, la dirigencia funcional debe generar experticia tanto para la negociación externa como interna, por último, los profesionales y técnicos deben suministrar los insumos diagnóstico y análisis para el desarrollo de las negociaciones. La comunidad debe decidir de manera informada y organizada cómo abordar situaciones.

Con ello cabe la posibilidad que sean las unidades territoriales, en actual reconstrucción, las que generen el referente autonómico, y no un grupo de teóricos iluminados, pues en la medida que las identidades vayan avanzando se presentarán una serie de problemas que ya no estarán en manos del poder local, como el municipio. Por otro lado, estas unidades deberán recurrir al viejo sistema de alianzas territoriales para generar transformaciones y llevar a un proceso de *unificación nacional mapuche*, pues si bien existe una identidad local todos los territorios se plantean como *mapuche*. La utilización de instrumentos, como partidos u otras orgánicas de carácter federal, como parlamentos, serán parte de la decisión de estas unidades en reconstrucción. A lo más, los profesionales *mapuche* podemos aportar con análisis a estas decisiones, presentando opciones, muchas veces limitadas por la formación o deformación profesional, ante lo cual la comunidad lo recibe como insumo, pero sus decisiones están relacionadas con aspectos que muchas veces el profesional no logra ver. En las actuales condiciones los movimientos de *identidades territoriales* representan una fórmula de mayor eficacia para que el día de mañana pueda manejar una *autonomía* en condiciones de co-gobiernos o solos, pues su poder está sustentado en la capacidad de decisión del colectivo, siendo los profesionales y técnicos los que le den viabilidad a esas decisiones.

Para los que ven a los *mapuche urbanos* ajenos a estos procesos, les podemos decir que eso corresponde a un prejuicio, pues la mayoría de estos siguen en contacto con sus comunidades de origen, colaborando con ellas. Esta misma relación se puede ocupar para generar distintas iniciativas en conjunto, incluso, puede generar un mecanismo de reclutamiento social, pues si una gran parte de estos *mapuche* ven la posibilidad de desarrollo en sus *lof* o en el campo, volverían. Para los casos extremos en donde hayan perdido vinculaciones con sus lugares de origen, se hace necesario generar iniciativas de agrupamiento o *colonias mapuche*

que permitan dar el sentido de comunidad, es decir, no pueden quedar aislados sin poder decidir lo que respecta a su sociedad o a un *gobierno autonómico*, hay que pensar que los *lof* surgieron a partir de las vinculaciones de familias que fueran generando un proceso de fusión local que les dio la identidad particular que portan. Esto puede ser retomado en la actualidad y desarrollar un proceso en esta línea, eso sí son procesos de larga duración y pasan por la voluntad del grupo en cuestión.

En el fondo, la *unificación nacional mapuche* también pasa por la reconstrucción del tejido social y esto no ocurre en el aire ni en forma atemporal, sino en un momento histórico y en un espacio determinado, que para nuestro caso son las *identidades territoriales*. La recomposición familiar lleva a un proceso ontológico para decir qué tipo de personas queremos; ello está determinado por los factores culturales propios y los cambios que actualmente se viven en la era de la globalización. Este proceso territorial no significa un aislamiento de la sociedad chilena, por el contrario significa decidir qué forma de relaciones queremos con ella. Tampoco podríamos decir que esta reconstrucción significa una exclusión del *winka*, quien puede participar si la comunidad lo acepta, debiendo compartir sus ideales y practicarlos. El *winka* tendrá la opción de escoger qué sociedad le gusta más para él y sus hijos. Con esto queremos señalar, por último, que estos procesos dependen mucho de la apertura a la democracia en la sociedad chilena, en dejar de lado posiciones centralistas y asimétricas, y en la capacidad de decidir del chileno acerca de su propia sociedad. Solo de esa forma se podrán generar las condiciones para negociar la autonomía del *PAÍS MAPUCHE*.

FELEY

Glosario de términos y conceptos *mapuche*

1. ***Ayllarewe:*** Agrupación territorial de existencia prehispánica, compuesta por varios rewe.
2. ***Az mapu:*** Sistema de vida mapuche. Involucra elementos sociales, religiosos, económicos, políticos, etc., y es el resultado de la relación de reciprocidad generada entre la población y el espacio territorial específico en el cual ésta se ha asentado.
3. ***Che:*** Literalmente significa persona. De acuerdo al mapuche *kimün*, el *che* se configura antes de nacer, al momento de nacer y de separarse de la madre, allí se concreta el inicio de la independencia para ser persona. Desde su nacimiento el che está en permanente construcción, se vive para alcanzar la plenitud del *chegen* (hacerse persona).
4. ***Chegey:*** *Ser persona.* Se logra a través de la adquisición y práctica de los valores del *norche*: rectitud; *kümeche*: bondad, respeto; *kimche*: sabio, ponderado en su actuar; *newenche*: fortaleza espiritual.
5. ***Eltun:*** Cementerio o "lugar donde se ha dejado o vuelto a dejar..."
6. ***Epew:*** Mecanismo de socialización orientado de preferencia a niños y niñas, a través del cual se transmiten pautas de comportamiento y conducta en la relación hacia la comunidad y el medio natural.
7. ***Epu rume che:*** Personas que debido a su *küpalme* están destinadas a asumir roles sociales, religiosos, políticos dentro de la sociedad mapuche. Se diferencian de los *re che* pues poseen el *poder*, o la fuerza para ser personas (*re che*), y el poder o fuerza para la condición de *agente* de la cultura.
8. ***Fantepu:*** Noción de tiempo y hace referencia al presente.
9. ***Feyentun:*** Obediencia, llevar el consejo de los mayores y los antepasados.
10. ***Fillke Mogen:*** Diversidad de especies y formas de vida existentes en la tierra.
11. ***Fütalmapu:*** Agrupación territorial amplia compuesta por diferentes *Ayllarewe*. Su existencia se remonta a antes de la invasión española y su particularidad principal lo constituyen ciertos elementos geográficos comunes. Actualmente a estas agrupaciones se les denomina *"Identidades Territoriales"*.

12. ***Füxa Lonko:*** Principal autoridad sociopolítica del *Wichan Mapu.*
13. ***Füxa Mawiza:*** Cordón montañoso de la Cordillera de Los Andes.
14. ***Füxa Xawün:*** Se denominaba así a los Parlamentos que la sociedad mapuche celebraba con representantes de la corona española. Algunos de estos parlamentos se celebraron también con representantes del Estado chileno, siendo el último de ellos el de *Koz Koz* (Panguipulli) en 1907.
15. ***Gapitun:*** Ceremonia de casamiento que es celebrada cuando la unión de la pareja se realiza sin el consentimiento mutuo, sino de sus familias.
16. ***Gen:*** Fuerza o espíritu que cuida y protege a todo ser viviente: plantas, ríos, bosques, personas, cerros, etc.
17. ***Genpin:*** Autoridad sociorreligiosa mapuche. Existe en ciertas zonas del *Lafkenmapu* (territorio de la costa) y parte norte del *territorio williche.*
18. ***Geykurewen:*** Ceremonia sociorreligiosa del o la machi cuyo propósito es renovar su *püllü machi* y el círculo social que la apoya.
19. ***Gillatun:*** Ceremonia religiosa. Sus características variarán de acuerdo al territorio en el que se realice. Estas particularidades obedecerán a cada *Az Mapu.*
20. ***Güfetuwün:*** Uno de los mecanismos del sistema de justicia. Reside en la familia, que, a partir de una situación de perjuicio sufrida de parte de otro miembro o familia de la comunidad, busca, a través de la persuasión, restablecer el respeto recíproco.
21. ***Gülam:*** Consejo. Es un método de enseñanza a través del cual, fundamentalmente el niño, se es socializado en el *conocimiento mapuche.*
22. ***Gülamtuwun:*** Mecanismo de transmisión de valores, mediante el consejo.
23. ***Guluche:*** Población mapuche que habita la parte occidental del *Wallmapu* (territorio *mapuche*), o sea la población que habita el *Gulumapu.*
24. ***Gulumapu:*** Parte oeste del territorio mapuche. Geográficamente comprende el territorio ubicado desde el océano Pacífico a la cordillera de Los Andes.
25. ***Inkawün:*** Concepto valórico que refiere la actitud de defensa colectiva, de apoyo activo asumido por el grupo que es consciente de la agresión a sus derechos.
26. ***Kalku:*** Persona que posee habilidades y poderes especiales que, a voluntad, puede hacer un uso negativo o positivo de ellos.
27. ***Kamarikun:*** Ceremonia religiosa. Se realiza en la época de término del levantamiento de las cosechas y tiene un propósito de agradecimiento a las fuerzas y espíritus del *Wallontumapu.*
28. ***Kawün:*** Valor del respeto entre personas.
29. ***Kelluwün:*** Concepto que refiere a la ayuda mutua y que se traduce en actitud de servicio a la comunidad.

30. ***Kollagtun:*** *Xawün* cuyo propósito es eminentemente de deliberación política.
31. ***Kulliñ:*** Término genérico que designa al animal vacuno. Usado por la *sociedad mapuche* como principal recurso económico de intercambio en su comercio con la sociedad hispánica fronteriza, ha conservado su significado en tanto recurso de pago en una relación comercial, así, se le denomina también *kullin* al dinero.
32. ***Küme Felen:*** Estado de bienestar integral, individual y colectivo, que se da al existir una relación de equilibrio social, ambiental y cultural.
33. ***Küpan:*** Origen familiar de la persona, matrilineal y patrilinealmente. Deriva de éste el concepto *küpalme,* que dice relación con las características psicosociales propias del individuo, las que a su vez se dan a partir de las características de su descendencia o *Küpan.*
34. ***Kuyfi:*** Noción de tiempo que hace referencia a un pasado lejano, pero sobre el cual existe memoria histórica acerca de acontecimientos, de sus protagonistas y espacios en los que sucedieron.
35. ***Lafken:*** Mar u océano. Es también la denominación de lago.
36. ***Lof:*** Espacio territorial limitado por espacios naturales tales como ríos, montes, bosques y conformado por familias emparentadas, patrilinealmente, poseen un origen y una descendencia común.
37. ***Lonko:*** Principal autoridad sociopolítica del *Lof.*
38. ***Llellipun:*** Acción de religiosidad individual realizada generalmente al amanecer y ante el comienzo de cada actividad trascendente. Se realiza también de manera colectiva (familiar o comunitaria) y su propósito es pedir por el buen resultado de lo que se emprende.
39. ***Machi:*** Autoridad sociorreligiosa mapuche. Principal poseedor o poseedora de los conocimientos de la salud y la medicina.
40. ***Malon:*** Ultimo mecanismo en el sistema de justicia y está relacionada con el uso de la fuerza militar para restablecer el equilibrio en la relación colectiva. Su uso y aplicación se da en el nivel intra e interétnico. Incursión militar en que el factor sorpresa es determinante.
41. ***Mapu:*** Espacio material e inmaterial donde se manifiestan las diversas dimensiones de la *vida mapuche.*
42. ***Mapuche kimün:*** *Conocimiento y sabiduría mapuche.* Proviene de las enseñanzas de los antepasados, es transmitido por los *fütake che,* y es reconstruido de manera permanente por los individuos a partir del conocimiento y de la práctica de mecanismos y axiomas de la cultura.
43. ***Mapuche tañi az mogen:*** La *Cultura Mapuche.* Su forma de ser, de hacer y sentir como sociedad.

44. ***Meli Wichan Mapu:*** *Cuatro Territorios Aliados.* Estructura política territorial que se activa en situación de interés general de la *nación mapuche.*
45. ***Meli wixan mapu:*** Las cuatro direcciones que unidas en cada espacio, en cada *lof,* representan la manifestación visible de la cultura.
46. ***Miñche mapu:*** Espacio correspondiente o ubicado debajo del *pülli mapu* o suelo. En él se hallan las fuerzas desconocidas que pueden tener connotación negativa o positiva.
47. ***Mogen:*** Podría interpretarse como *"vida"*, aunque en la *cultura mapuche* todos los elementos que constituyen el universo son seres vivos, por tal motivo la vida es un principio que trasciende en cada experiencia, en cada contexto del espacio.
48. ***Nag mapu:*** Tierra de abajo: lugar donde habita y se desenvuelve la vida cotidiana de la sociedad, su cultura.
49. ***Ñizol Kapitan:*** Jefe de un determinado destacamento militar.
50. ***Ñizol lonko:*** Autoridad sociopolítica principal del *rewe* en tanto organización territorial.
51. ***Ñizol Toki:*** Jefe militar del *Meli Wichan Mapu.*
52. ***Nüxam:*** Conversación. Es el medio a través del cual se produce la interacción entre las personas, resultando un permenente proceso de recreación y traspaso mutuo de conocimientos en los más variados temas.
53. ***Pentukun:*** Forma de relación social entre dos personas, a través de cuyo diálogo emergen relaciones cotidianas como sucesos del pasado que involucran a ambos interlocutores.
54. ***Perimontun:*** Es un acontecimiento inesperado en el cual una persona se encuentra con fuerzas o espíritu de la naturaleza representada en alguna especie animal. Generalmente estas personas en el *perimontun* son *"elegidas"* para asumir roles sociorreligiosos en la comunidad, lo que sucederá luego de un largo proceso de aceptación, preparación y formación de la persona.
55. ***Pewma:*** Sueño. Hay que precisar que no se trata de todos o cualquier tipo de sueños, sino aquellos que constituyen significados en la vida individual y/o colectiva. En el mismo sentido existen personas, los *epu rume che,* que poseen capacidades especiales y cuyos sueños son de mayor claridad y profundidad de significado. Es un mecanismo a través del cual se entrega y obtiene *kimün.*
56. ***Pikummapu:*** Tierras del Norte. Geográficamente correspondía al *territorio mapuche* ubicado desde el río Bío Bío al norte.

57. ***Puelmapu:*** Parte este del territorio mapuche. Geográficamente corresponde al espacio ubicado al oriente de la cordillera de Los Andes hasta el océano Atlántico.
58. ***Rakizuam:*** Literalmente se puede traducir como *pensamiento.* Es una palabra compuesta; *Raki:* contar, separar, seleccionar; *zuam:* lo que se quiere o desea hacer, es también el estado de ánimo de las personas.
59. ***Re che*** *(Reche):* Persona común, que no posee las capacidades en conocimiento propias de las personas consideradas *epu rume che.*
60. ***Rewe:*** Organización sociopolítica y territorial constituida de la agrupación de varios *lof.*
61. **Reyñma:** Es el grupo familiar directo proveniente tanto del lado materno como paterno.
62. ***Rüf kuyfi em o wera kuyfi:*** Noción tempopral que hace eferencia a un pasado lejano remoto donde no existe referente empírico de los acontecimientos ocurridos. Sin embargo, los sucesos de este tiempo existen en la memoria colectiva y son transmitidos a través de los *Piam* (relatos).
63. ***Rulpazugun:*** Traducir o traspasar un mensaje o conversación de un idioma a otro.
64. ***Tuwün:*** Concepto relativo a la procedencia territorial de la persona. Expresa el lugar físico concreto desde donde desciende el *che,* su lof de origen.
65. ***Ül:*** Canto.
66. ***Ülmen:*** Persona que debido a su poder económico y reconocido comportamiento de rectitud, respeto y compromiso con la comunidad, goza de influencia política y social al interior de la *sociedad mapuche.*
67. ***Wallmapu:*** Territorio mapuche histórico, constituido por el *Puelmapu* y *Gulumapu.*
68. ***Wallontumapu:*** Universo mapuche en su conjunto. Es un ente vivo en el cual se hallan los diferentes elementos visibles e invisibles y está constituido por diferentes dimensiones espaciales: *Nag mapu, Miñche mapu, Wenu mapu.*
69. ***Wenu mapu:*** Literalmente quiere decir "espacio o tierra de arriba". Espacio sagrado en el que se hallan las fuerzas del bien (*küme newen*).
70. ***Weupife:*** Autoridad sociopolítica del *lof,* encargado de la manutención y transmisión de la memoria histórica de la comunidad.
71. ***Weychafe:*** Luchador, combatiente.
72. ***Wezache:*** Quien no ha llegado a adquirir los valores para *ser persona.*
73. ***Wichan Mapu:*** *Territorio aliado.* Estructura socio política y territorial, encabezada por la figura del *Füxa Lonko,* bajo el cual se hallan los *lof* que lo componen y su liderazgo respectivo.

74. *Winka:* Extranjero, no mapuche.
75. *Wünen lonko:* Principal autoridad sociopolítica de la organización territorial del *Ayllarewe.*
76. *Xafkintun:* Intercambio, negocio.
77. *Xawün:* Reunión, junta o encuentro encabezada por el o los *lonko* y en los cuales se ventilan y resuelven asuntos variados de interés colectivo: político, de justicia, religioso, entre otros.
78. *Yafüluwun:* Brindarse apoyo y fortaleza recíproca en situaciones de desgracia y desafío.
79. *Zugun:* Hablar, decir, anunciar. Estas, que en otras culturas son cualidades propias de las personas, en la cultura mapuche constituyen cualidades que también poseen especies como las aves. Así, se dirá: *üñüm tañi zugun* (el hablar de las aves), las cuales en ocasiones son mensajes descifrables que pueden ayudar a su "interlocutor o interlocutora" persona.

ÍNDICE